ILIE BĂDESCU

Mari sisteme sociologice

Curs de istoria sociologiei

UNIVERSITATEA ORADEA

1998

I. DE LA TEORIA "DREPTULUI NATURAL" LA TEORIA "COMUNITĂȚII MORALE. CONTRACTUALIŞTI ŞI "ORGANICIŞTI". ORIGINEA EUROPEANA A TERORII

1. "Redescoperirea medievalismului". Masa politică şi colectivitatea religioasă. Marea ruptură europeană. 2. Bazele gnoseologice ale revoluției franceze. Rădăcinile "istorice" ale "drepturilor omului". 3. Societate şi "comunitate morală". Iluminismul şi Revoluția

în viziunea lui Comte. 4. Eroarea contractualiştilor. Familie şi societate. 5. Legea preponderenței. Teoria "societății industriale". Sociocrația şi religia pozitivă.

1. Rădăcinile marilor teorii ale secolului al XIX-lea trebuie căutate în cadrul curentelor care coboară până în secolul al XIII-lea. Secolul al XIII-lea este secolul în care se desparte autoritatea socială, puterea temporală, de autoritatea bisericii, de puterea spirituală. Acum societatea se desparte de Biserică, ceea ce înseamnă separarea spiritului istoric de spiritul religios transcendental.

Spiritul religios-transcendental postulează unitatea dintre lumea de aici şi cea de "dincolo", dintre "sacru" şi "profan", dintre Dumnezeu şi om, dintre societate şi Biserică (comunitatea religioasă), afirmă temeiul *proniei*, al grijii lui Dumnezeu pentru lume. Acum, în secolul al XIII-lea, adică în mediul acestei rupturi şi din substanța ei, se prefigurează ideea omului politic, adică a acelei sinteze individualizate sau nu, a voinţelor individuale într-o "voință generală", care este masa politică. Omul politic ia locul omului religios. Acum apare societatea politică şi tot acum apare distincția dintre individualitatea psihologică şi personalitatea politică.

Două linii de separație se inaugurează acum:

a) între masa politică şi colectivitatea religioasă (în una şi aceeaşi populație); b) între omul politic şi individualitatea psihologică (în una şi aceeaşi persoana). (cf. E. Speranția, op. cit).

Aceasta este, în esența ei, dubla ruptură a epocii moderne şi de la ea se leagă întreaga evoluție europeană a următorilor 600 de ani (deci a întregii epoci moderne).

Acum, ceea ce contează este omul politic nu individualitatea psihologică şi ceea ce cântăreşte între factorii ordinii este societatea politică (voința generală, produs al voințelor individuale) şi nu colectivitatea religioasă. Această separare este clar expusă la un Marsilio din Padua (Defensor Pacis) - 1278-1343 - şi cu ideea aceasta vor lucra Dante în De Monarhia, Machiavelli în II Principe, Th. Morus în Utopia şi mai cu seamă "contractualiştii" avându-l în frunte pe Th. Hobbes (1588-1679).

Cultura europeană se va opinti să refacă unitatea. Va reuşi parțial şi mai cu seamă pentru "regiunea" intelectului. Restul va rămâne în dezunire interioară. Temele mari ale culturii europene depun mărturie despre marea presiune a rupturii.

Ego-ul *cogitans* cartezian, opoziția pascaliană dintre *"l'esprit de geometrie"* şi *"l'esprit de*

finesee”, alungarea metafizicii din filosofie în kantianism etc., toate acestea sunt expresii ale încordării spiritului european în fața marii rupturi provocate din Renaştere şi accentuată până la culminație în secolul al XVIII-lea.

În mediul acestei rupturi şi chiar din substanța ei se va naşte “omul politic”. Acesta, ca sinteză abstractă a voințelor individuale într-o “voință generală”, are o dublă expresie: ca formă individualizată, este “omul politic” modern, ca formă colectivă, este “masa politică”.

Secolul al XIX-lea însă “redescoperă comunitatea”. Secolul al XIX-lea a fost, cu adevărat, secolul “redescoperii comunității” (Nisbet). Comunitatea este, cum am arătat, una dintre ideile sociologice elementare cele mai cuprinzătoare şi, cu adevărat, fundamentale. Secolul al XVIII-lea se îndepărtase în mod radical de această idee.

“Întreaga teorie seculară a dreptului natural de la 1500 la 1800 a fost angajată aproape fără excepție în elaborarea unei teorii a societății /bazată pe imaginea unei societăți raționale/. Dar în spatele imaginii raționaliste a societății în această perioadă s-a aflat mereu imaginea primordială a indivizilor naturalmente liberi care s-au legat între ei rațional într-o formă de asociere specificată şi

limitată. Omul a fost întâi; relațiile în al doilea rând. Instituțiile erau simple proiecţii ale unor sentimente atomare înnăscute. Voința, acordul şi contractul - acestea erau termenii cheie în concepția despre societate a dreptului natural." (p.48, Nisbet).

Această imagine a fost impusă aşadar de un curent spiritual de amploare europeană, curentul "teoriei dreptului natural" şi al contractualismului.

Aceasta va fi noua gnoseologie europeană. Cu ea vor lupta sociologii secolului al XIX-lea. Aceeaşi gnoseologie predomină astăzi. Ea va dirija naşterea unei concepții noi: aceea a *drepturilor omului*.

"Dreptul natural", adică întemeiat pe voința de asociere a indivizilor liberi de la natură, este, în această viziune, temelia societății. Aceasta este "societatea rațională", care spre deosebire de cea "tradițională" se reazemă pe om nu ca om religios (credincios), ca om al unei bresle (meseriaş), ori ca țăran, ci ca "om natural", (cf. R. Nisbet, p.49), adică rațional şi bun de la natură.

Cu imaginea aceasta se vor lupta marii sociologi ai secolului al XIX-lea, relegând-o ideologiei şi noii religii a omului modern. În viziunea "dreptului natural", omul există ca om, în deplinătatea atributelor sale, înainte şi independent de orice relație socială.

Temeiul "societății raționale" este, deci, "voința de asociere" a indivizilor: a) liberi de la natură şi b) înzestrați cu raționalitate (capabili de alegeri raționale).

Ca atare, drepturile omului sunt drepturi naturale, garantate adică de natura omului, necondiționate de natura şi caracteristicile unei relații sociale date (istoriceşte şi spațial reperabilă). În lumina teoriei dreptului natural, omul intră în relație grație liberei sale voințe de asociere şi astfel se naşte societatea care este concepută ca o "țesătură specifică de relații voluntare" în care "oamenii intră în mod liber şi în chip rațional". Acest model de societate a predominat mentalul european între 1500-1800 (cf. şi R. Nisbet, p.49). El este baza gnoseologiei europene şi a culminat în Revoluția franceză.

2. Teoria dreptului natural pune sub semnul întrebării mai toate comunitățile; ghildele, corporația, mănăstirea, comuna, rudenia, satul, erau socotite fără nici o bază în dreptul natural (ibid.).

Aceasta este şi concepția care stă la temelia filosofiei actuale a "drepturilor omului".

Drepturile universale sunt aşezate înaintea şi în afara dreptului popoarelor şi deci a structurilor socio-istorice, generatoare de drepturi istorice reale.

Ficțiunea juridică astfel constituită se preschimbă, adeseori, într-o dogmă.

Rousseau, în Contractul social îşi arată credința în posibilitatea găsirii unei "forme de asociere care va apăra şi va proteja cu ajutorul forței publice persoana şi bunurile fiecărui asociat şi, în care, oricine, unit fiind cu toți ceilalți, acceptă să se supună şi să rămână tot atât de liber ca înainte" (p.13). "Răul social" este, într-o atare viziune, "consecința unei "interdependențe artificiale, false".

"Din momentul în care un om începe a se găsi în postura de ajutor al altuia, din momentul în care începe a fi avantajos fiecăruia să aibă rezerve de hrană pentru doi, egalitatea a dispărut, a fost introdusă proprietatea, şi munca a devenit indispensabilă..." (J. J. Rouseau, *Discourse on the Origin of inequality*, p.244, 254, apud R. Nisbet, op. cit, p.49).

Soluția eliberării ar fi deci distrugerea totală a "instituțiilor rele" şi întoarcerea la "drepturile naturale".

Un mare "ideolog" al secolului al XVIII-lea, J. J. Rousseau, cerea ca oamenii să fie emancipați de "prejudecățile părinților lor." Pentru ca oamenii "să fie liberi şi înțelepți" ei ar trebui "să fie eliberați deopotrivă de vechile amintiri" (*old memories*) şi de "prejudecățile întreținute de asocierile şi simbolurile

tradiționale". Este promovat, iată, un adevărat război contra tradițiilor, religiei, simbolurilor, memoriei colective, instituțiilor, în numele "drepturilor naturale". Acesta este modelul şi imperativul revoluției universale.

"În mintea revoluționarilor secolului al XIX-lea", "Revoluția devenise un model obsesiv."

Iată care era concepția Revoluției: "Trebuie să remodelezi (*refashion*) integral un popor dacă doreşti să fie liber, să distrugi prejudecățile lui, să-i alterezi obişnuințele, să-i limitezi necesitățile, să-i smulgi viciile, să-i purifici dorințele (...) Tranziția unei națiuni oprimate la democrație este ca un efort prin care natura se trezeşte la existență din nimic." (citat de J. Morely în Biografia lui Rousseau, London, 1915, II, 132, apud Nisbet, p.40).

Cel ce urma să elibereze poporul era însă, omul politic. Imperativele: egalitarism, libertate, raționalism, erau socotite valori eliberatoare şi purificatoare.

"Statul de drept" urma să fie edificat de revoluție. Acțiunea purificatoare a Revoluției presupunea, însă, imanența fundamentelor statului de drept, încorporate în "omul bun şi rațional de la natură", capabil să edifice o "societate rațională". Un asemenea concept închide în el mai degrabă o "speranță ideologică" decât o "reprezentare

sociologică asupra mersului istoric real". Negăsind valorile "societății raționale" şi ale "statului de drept" în "societatea istorică reală", teoriile dreptului natural şi ale contractului social le plasează în "ficțiunea" "omului natural".

În secolul al XVIII-lea ne confruntăm, iată, în numele Tranziției şi al Revoluției, cu această gnoseologie agresivă a "remodelării întregului popor", a distrugerii memoriei sale (operație echivalentă cu o *spălare pe creier*), a luptei contra simbolurilor şi a figurilor exemplare ale trecutului său, pentru uitarea evenimentelor-cheie, a ideilor forță ale memoriei colective. Aceasta este esența etosului compulsiv al Revoluției. Este drept că epoca încercuia manifestările puterii cu exigențele Legii morale.

Rousseau a precizat (în *Contractul social*) că "puterea fără moralitate este tiranie, moralitatea fără putere este sterilă."

Cuplul "putere-morală" ghidează gândirea socială (despre stat şi societate) şi este proclamat garantul ordinii şi forța preventivă a terorii. Distrugerea acestei "corelații fundamentale" sau paradigmatice preschimbă democrația în teroare (tiranie) şi ordinea în anarhie.

Robespierre se exprima în acelaşi spirit: "Dacă baza guvernului popular, în timp de pace, este

virtutea, baza guvernului popular în timpul revoluției este teroarea şi virtutea; virtutea fără de care teroare este ucigaşă, teroarea fără de care virtutea este neputincioasă". (citat de Robert Palmer, *Twelve who Ruled*, Princenton, 1941, p. 311, apud Nisbet, p. 41).

Această "virtute", va spune Rousseau, îşi are sursa în identificarea "voinței individuale" cu "voința generală". Separarea (opoziția) celor două conduce la declinul "virtuții" şi deci la anarhie. Acest aspect legic e uitat de teoreticienii actuali ai "societății civile".

"Conotațiile moderne ale trădării şi subversiunii îşi au originea tocmai în contextul Terorii: fiecare trăsătură este tot atât de inseparabilă de caracterul democrației de masă moderne pe cât era erezia de caracterul bisericii medievale. Pentru un Saint-Just, inspirat de ferocitatea disciplinată, spiritualizată a inchizitorului medieval, teroarea putea prelua proprietățile agentului de cauterizare: indispensabilă, oricât de dureroasă, pentru exterminarea infecției politice. Tocmai în aceşti termeni îşi puteau justifica revoluționarii secolului al XIX-lea, precum Bakunin, folosirea terorii. Este o justificare continuă în secolul al XX-lea - în operele lui Lenin, Trotsky, Stalin, Hitler şi Mao.

Există, desigur, o mare diferență între realitatea Revoluției franceze şi realitatea totalitarismului secolului al XX-lea, dar există, aşa cum subliniază savanții contemporani precum L. Tulman şi Hannah Arendt, urmând intuițiile lui Tocqureville, Burkhardt şi Taine, o continuitate vitală totuşi." (Nisbet, p.42).

Aceleaşi considerații asupra revoluției franceze le întâlnim la un sociolog radical precum Ralf Dahrendorf: "Când Revoluția franceză a luat ultima cotitură spre rău, iar oamenii se revoltau pentru că nu aveau ce mânca, un Robespierre mânios s-a adresat Convenției: «Ce înseamnă asta?, a spus el, au Republică şi plâng după pâine? Numai tiranii dau pâine supuşilor. Ceea ce datorează Constituția poporului francez este libertatea cimentată pe legi umane. »

Îl poți auzi pe Gorbaciov lamentându-se la fel. Ce înseamnă asta, au libertatea cuvântului şi alegeri libere şi se plâng de rafturile goale din magazine?" (cf. R. Dahrendorj, *Reflecții asupra*..., p.72, Bucureşti, 1993)

Raționalismul acesta trebuia să mătură orice formă de "comunitarism". Cele două forțe asociate în această direcție au fost forțele economice şi cele legislative. În ideologia revoluționarilor, însă, un rol esențial în realizarea "noii ordini" revenea

"ferocității disciplinate şi spiritualizate" a revoluționarului (virtutea şi teroarea). Acestea au lucrat în direcția distrugerii tuturor legăturilor care nu se bazau pe raționalitatea instrumentală şi pe ideea dreptului natural. În acest curent au apărut teoriile utilitariste, teoriile individualiste, şi cele contractualiste, între care se cuvin menționate cele ale lui Jeremy Bentham, H. Spencer, economiştii liberali, etc. Economismul (utilitarismul, liber-schimbismul etc.), dimpreună cu "aritmetica politică" şi deci cu raționalismul instrumental au fost forțele pe care fusese aşezată sarcina uriaşă de a demola "acoperişul" Evului Mediu (Nisbet, p.51). În această operație s-a creat o "ruptură" ale cărei consecințe marchează încă şi astăzi destinul Europei. Structurile mentalului european reproduc încă, întru totul, această ruptură. Este vorba despre ruptura "comunității" de "societate". Cele două idei îşi vor căuta împăcarea în toate teoriile secolului al XIX-lea şi în prelungirile lor fără a o găsi efectiv. Această ruptură serveşte de temelie predicțiilor ciclului 1830-1920. Dezunirea aceasta dintre "masa (societatea) politică şi "comunitatea morală" şi religioasă, ca formă specifică a rupturii dintre "comunitate" şi "societate istorică" este expresia marii rupturi europene, de care se leagă mai toate manifestările omului european modern. Secolul al

XIX-lea este în întregime secolul reacției la curentul raționalismului individualist şi al contractualismului. El este deci un secol reacționar tot pe atât pe cât este revoluționar.

Revoluțiile paşoptiste sunt expresia primei încercări europene majore de a reunifica într-o formulă, istoria cu religia, omul istoric cu omul religios. Revoluțiile acestea au fost mediul unor experiențe religioase aparte în care popoarele sunt proiectate pe mari "ecrane religioase": ideea *Poporului-Iisus* în care, deci, s-a încorporat Iisus, Iubirea, Bunavestire. Mai toate curentele intelectuale se opintesc să recupereze ruptura provocată de cei 300 de ani de înaintare spre modernism. Secolul al XIX-lea este cu adevărat secolul "redescoperirii comunității" şi deci al recuperării "medievalismului". A. Comte este unul dintre exponenții acestui curent. Să fotografiem însă profilul mai general al acestui curent în marginea analizelor pe care i le-a consacrat R. Nisbet.

3. Acest curent al redescoperirii comunității îşi are rădăcinile în curentul conservator al "dreptului istoric". Întreaga operă a lui Burke (1729-1792), bunăoară, este bazată pe ideea "priorității etice a comunității istorice". Aceasta este axioma pe care el o opune "legilor individualistice" ale liderilor Revoluției franceze. În Franța, Bonald cerea

"restabilirea securității comunitare a bisericii, familiei şi a altor forme ale solidarității pre-revoluționare, incluzând corporațiile şi comunele. Contrastul între securitatea patriarhală a acestor corpuri şi insecuritatea noii ordini este o temă recurentă la Bonald" (cf. Nisbet, p.51).

Carlyle (1795-1881), găseşte răul istoric în dizlocarea "modurilor de gândire şi simțire" ale "contextelor comunitar-istorice." (ibidem, p.52).

Iată ce scrie, în această chestiune Disraeli (1804-1881): "Nu există comunitate în Anglia; există agregări, dar agregări de un tip care face din ele mai degrabă un principiu dizolvant decât unificator... Societatea este constituită dintr-o comunitate de scop... Fără aceasta, oamenii pot fi atraşi în contact, dar continuă să rămână virtualmente izolați" (apud Raymond Williams, *Culture and Society*: *1780-1950*, 1960, p.106, citat de Nisbet în op.cit., p.52).

Fenomenul este încă mai acut în oraşe unde "oamenii sunt ținuți împreună de dorința câştigului. Ei se află nu în stare de cooperare, ci de izolare... şi, sub toate aspectele, sunt înconjurați de indiferența aproapelui. Creştinismul ne învață să ne iubim aproapele (neighbors), să ne iubim pe noi înşine; societatea modernă nu recunoaşte aproapele" (ibidem).

În atacurile sale asupra "individualismului modern", W. Morris (poet şi gânditor socialist, 1834-1896) scrie: "Prietenia (fellowship) este cerul, lipsa de prietenie este infernul; prietenia este viață; lipsa de prietenie este moarte..." (apud, Nisbet, p.52).

La socialiştii utopici, prietenia, vecinătatea, comunitatea, compun "noul pattern al utopiei" (ibidem, p.52). Temele: familie, localism, regionalism, răzbat la mai toţi gânditorii. Comunitarismul, ca idee etică, este o forță a "religiei secolului al XIX-lea".

Formele comunitare răzbat uneori în viața literară ca în cazul celebrelor saloane ale Matildei, verişoara lui Napoleon al III-lea, fără de care n-ar fi existat literatura franceză. Ne aflăm în anii 1830. Literatura, filosofia, gândirea socială,sunt reorientate prin acest curent de "redescoperire a comunității".

"Ideea statului abstract, impersonal şi pur legal, este grav clătinată de teoriile întemeiate pe ideea priorității comunității, tradiției şi statusului" (Nisbet, p.53).

În filosofie se afirmă curentul contrar perspectivelor senzualiste şi atomiste. Hegel, Bergson, Coleridge, sunt exemple concludente în acest sens. În *Filosofia dreptului*, Hegel respinge

individualismul drepturilor naturale şi egalitarismul Revoluției franceze. Pentru Hegel, "societatea are un model concentric", este compusă din "cercuri de asociere intersectate precum: familia, profesiunea, comunitatea locală, clasa socială, biserica". Acestea au "autonomie în limitele semnificației lor funcționale" (Nisbet, p.55). Acestea sunt sursele de întărire a individualității. Încununarea tuturor este statul, care este înfățişat nu ca un "agregat de indivizi" ci ca o "comunitate" la puterea a doua. În istoria socială şi a instituțiilor, interesul pentru comunităţile şi instituțiile medievale va genera un adevărat curent european în care se încadrează personalități precum Savigny, Maitland, Fustel de Coulange, von Gierke, etc. Aceştia răstoarnă vectorul antimedievalist şi anticomunitar al unor Voltaire, Gibbon, Condorcet. În sociologie, unul dintre liderii noului curent este chiar A. Comte.

Vom zăbovi, deci, asupra ideii de "comunitate" la Comte.

Vom preciza mai întâi că ideea de comunitate nu este numai una teoretică ci şi metodologică, în sensul că aceasta permite deschiderea unei perspective adecvate pentru studiul unor fenomene, grupuri, etc., precum rudenia, localitatea, corporația, religia, autoritatea, personalitatea, etc.

4. Toate acestea nu pot fi corect înțelese în afara ideii de comunitate.

Cuvântul *comunitate* desemnează, "toate formele de relaționare care sunt caracterizate de un înalt grad de intimitate personală, profunzime emoțională, angajare morală, coeziune socială, şi continuitate în timp. Comunitatea este fondată pe om conceput în integritatea şi integralitatea sa, mai degrabă decât în raport cu unul sau altul dintre rolurile sale, luate separat, pe care el le poate deține într-o ordine socială dată" (Nisbet, p.47).

Aşa cum arată Nisbet, comunitatea:

a) "îşi extrage forța din motivația mai mult decât din voință şi interes";

b) "este o fuziune între sentiment şi gândire, tradiție şi angajare, apartenență şi voliție";

c) "poate fi identificată în expresia simbolică a locului, religiei, națiunii, rasei, ocupației, cruciadei";

d) "arhetipul" său este familia şi "în orice tip de comunitate genuină nomenclatura familiei este preeminentă" (Nisbet, p.48).

Comunitatea este cadrul de referință al studierii omului ca întreg, ireductibil la oricare dintre status-urile sale.

II. DE LA CONDORCET LA A. COMTE. INTELIGENȚĂ ŞI SENSIBILITATE. COMUNITATE MORALĂ ŞI SOCIETATE ISTORICĂ.

1. Dualismul sociologic comte-ian. "Vârstele spirituale" ale omenirii. Statica şi Dinamica socială. 2. Condorcet şi Comte. 3. Comunitate şi societate istorică. Antievoluționismul lui Comte. 4. Familia ca unitate elementară a societății. 5. Sociocrația. 6. Rolul sociologiei şi al sociologului. Marea ființă.

1. Auguste Comte este sociologul încredințat că ştiința, respectiv gândirea pozitivă, merg în sensul unei accentuări a funcției predictive. Cucerirea ideii de predicție, considera el, aparține epocii moderne, în speță "vârstei pozitive" a omenirii. În starea sau vârsta "teologică" miracolul şi rugăciunea reprezentau echivalentul ideii de legitate şi de predicție. (cf. E. Speranția, Istoria concepțiilor sociologice. Bucureşti, 1943.)

Până aici A. Comte pare a fi într-adevăr omul epocii pozitive. Însă, prin modul în care concepe rolul sociologului, savant, reformator şi preot al societăților moderne, chemat să exercite un fel de

“magistratură spirituală”, Comte se întoarce la ideea funcției profetice a sociologiei. De la înălțimea magistraturii sale el va rosti legea celor trei stări ale omenirii susținând că este chemat să “predice pozitivismul la Notre-Dame ca singura religie reală şi completă” (cf. scrisoarea către Thoulouse din 22 aprilie 1851).

Există, spune Comte, trei forme istorice ale aceleiaşi unități generice a speciei. Acestea corespund celor trei stări spirituale, care sunt totodată “vârste spirituale” ale omenirii: starea teologică, starea metafizică, starea pozitivă.

Fiecare stare compune şi recompune unitatea. Nu e lipsit de interes să observăm că fiecare unitate este subîntinsă de o polaritate între forțele ordinii (solidarității) şi forțele schimbării (inovatoare). Sociologia va cuprinde, aşadar, două mari domenii, corespunzătoare celor doi poli ai socialului: statica şi dinamica socială.

Statica este sociologia ordinii, dinamica este sociologia schimbării evoluționare.

În oricare dintre cele trei expresii istorice ale unității speciei umane, coexistă deci agenți ai ordinii şi agenți ai schimbării. În starea teologică, aceştia sunt preoții şi războinicii, în starea metafizică aceştia sunt metafizicienii şi legiştii, iar, în starea pozitivă, sunt savanții şi industriaşii.

În orice "societate" există aşadar o dualitate a puterilor.

Putere teologică şi militară în societăţile teologice, putere metafizică şi legistă în societăţile metafizice, putere ştiinţifică şi industrială în societăţile pozitive sau industriale.

Funcţia ideii sociale, ca idee sociologică este de a ordona faptele intelectuale ale societăţii, punând astfel ordine în stările ei mentale. Această ordine intelectuală devine apoi fundamentul ordinii sociale. Ordonarea intelectuală a lumii, a înţelesurilor ei, este condiţia şi temeiul ordinii (solidarităţii) sociale.

2. Sociologia examinează regimul istoric, empiric al ideii. A. Comte crede - şi aici se vede cartezianismul său - că regimul intelectual al ideii, în speţă al spiritului, cunoaşte trei forme de manifestare istorică, fiecare instituind astfel un "mod de existenţă socială". Acest mod de existenţă socială la rândul său se exprimă ca "societate exemplară" unică, în care îşi găseşte expresie unitatea istorică a speciei umane. Comte recuperează aici ideea lui Condorcet care, pentru a studia "succesiunea înfăţişată în ansamblul umanităţii", recurge la *"ipoteza unui popor unic, la care vor fi raportate toate modificările sociale."* (R. Aron, p.91). Această "ficţiune", cum o numeşte Comte, nu este departe de realitate, precizează tot

el. Comte, recuperează ideea lui Condorcet din *Tablou asupra progresului spiritului uman*, conform căreia există o înlănțuire a stărilor sociale pe care Condorcet o numeşte "progres social". De la ficțiunea "poporului unic" a lui Condorcet, prin care se afirmă scara progresului istoric al omenirii, la ideea metafizică religioasă a paşoptiştilor, care proiectau în popoare o intenție divină, funcționează o deplină unitate de viziune.

Pentru Comte, sociabilitatea este intrinsecă omului ca individ, prin acea polaritate a forțelor sale psihice: "forțe intelectuale" şi "forțe afective".

Comte vorbeşte despre "preponderența forțelor afective" în compoziția organismului social.

"Preponderența facultăților afective este indispensabilă, precizează el, nu numai pentru a determina ieşirea inteligentei din letargia sa, ci şi pentru a da activității sale o direcție şi un scop..." (p.133).

Al doilea aspect al "preponderenței" se refera la faptul că "instinctele cele mai puțin elevate şi cele mai egoiste au o preponderență asupra celor mai nobile înclinații sub aspectul sociabilității" (p.134).

În fine, al treilea aspect al preponderenței se referă la faptul că "afectele sociale sunt inferioare în perseverență şi energie afectelor personale; şi totuşi, remarcă el, fericirea comună depinde de

satisfacerea celor dintâi, care, singurele, după ce au produs starea socială, o mențin, în ciuda divergenței instinctelor individuale cele mai puternice" (p.134).

Acesta preponderență a "instinctului personal" asupra "instinctului social" este necesară dinamicii sociale.

"Dacă am suprima în noi, arată Comte, preponderența instinctelor personale, am distruge natura noastră morală, în loc de a o ameliora; afectele sociale, private prin aceasta de direcție, ar tinde să degenereze într-o vagă şi sterilă caritate" (pp. 134-135).

Dezvoltarea intelectuală sporeşte capacitatea omului de a-şi stăpâni pasiunile şi intensifica sentimentele determinate de diversele "contacte sociale". Acele două "condiții", să le spunem antropologice, determină "caracterul existenței sociale": pe de o parte, *inteligența* (al cărui exercițiu îi este antipatic omului, provoacă o oboseală, semnificativă uneori istoric) care permite desfăşurarea unei munci susținute, pe de alta parte, "facultățile afective", care, grație preponderenței lor, fixează "direcția şi scopul acțiunii sociale".

3. Sub un alt aspect, vom constata că, în termeni comte-eni, relația socială îmbracă forma paradoxului, în sensul că putem spune

“superioritatea lui A față de B implică superioritatea lui B față de A.” şi am văzut că, în teoria lui Comte, inteligența este puternică şi activă, înzestrată cu o direcție, întrucât facultățile afective sunt preponderente.

Transferată în plan sociologic propriu-zis, vom putea spune că: societatea se dezvoltă grație facultăților intelectuale, care însă capătă putere grație dezvoltării comunității.

În sensul acesta, descoperim în evoluționismul lui Comte un antievoluționism mai profund.

Fiindcă, deşi societatea înaintează spre supremația absolută a spiritului pozitiv şi deci a forțelor intelectuale, analiza comunității ne dovedeşte că singura condiție a conservării ordinii mai adânci este dezvoltarea inversă a acelor forțe care asigură nu numai supraviețuirea dar şi accentuarea diverselor forme comunitare. Cu aceasta am ajuns la distincția pe care Comte o deschide între relația comunitară şi relația socială, sau, cu termenii lui Tönnies, relația societală. În vreme ce relația comunitară se bazează pe puterea spirituală şi se supune legii preponderenței afectelor sociale asupra forțelor pur intelectuale, relația socială se bazează pe puterea temporală, care presupune ordine bazată pe consensul ideilor, deci pe ideologie, pe puterea intelectului. Comunitatea

este guvernată de lege preponderenței afectului. Societatea, dimpotrivă, este guvernată de legea sau principiul consensului intelectual. Aceasta este o altă față a dualismului sociologic comteian.

Comte crede că savanții, ştiințele, deci spiritul pozitiv, vor avea puterea să refacă consensul pe o cale intelectuală şi deci să refacă "comunitatea morală" sub forma unei "umanități exemplare" al cărei prototip spiritual este "religia pozitivă".

Oricum el a recunoscut că: procesul istoriei antrenează despărțirea "comunității morale" (bazată pe "puterea spirituală" şi pe coeziune) de "societatea istorică", bazată pe puterea temporală şi pe consens (intelectual), astfel încât acest proces devine problema constitutivă a sociologiei sale.

Suntem cu aceasta parte a sociologiei comteiene în hotarul unei alte probleme sociologice, aceea care s-a ivit în mediul preocupărilor referitoare la distincția dintre ordinea socială şi ordinea legitimă. Aceasta este chestiunea centrală a sociologiei weberiene. Ceea ce ține încă de analiza lui Comte se referă la cele două aspecte evidențiate deja şi anume:

a) distincția între "comunitatea morală" şi "societatea istorică", aşa cum este abordată ea în sociologia lui Comte;

b) distanţarea celor două ca sursă a dezordinii şi soluţia comte-iană pentru recuperarea ordinii.

A. Comte a recuperat ideea comunităţii prin mijlocirea acelei distincţii operate de el între "puterea spirituală" şi "puterea temporală". El a observat că societatea, în evoluţia sa (dinamica socială), îşi pierde coerenţa, ordinea, astfel că puterea spirituală se rupe de cea temporală. Consecinţa este prăbuşirea comunităţii. Progresul spiritului pozitiv aduce reunificarea celor doua "puteri" şi deci recuperarea ordinii în cadrul unei coerenţe noi, care este produsul spiritului pozitiv. În viziunea sociologiei statice a lui Comte există "trei grade de existenţă". "Fiecare dintre aceste trei grade de existenţă este destinat a-l prepara pe cel următor" (*La Philosophie positive*, III, p152). Cele trei grade corespund: primul, vieţii individuale, al doilea, vieţii domestice, al treilea, vieţii sociale. În raport cu sociologia statică, viaţa individuală a fost caracterizată prin preponderenţa instinctelor personale.

"Viaţa domestică, prin expansiunea instinctelor simpatice; viaţa socială, prin dezvoltarea influenţelor intelectuale. Fiecare dintre aceste trei grade de existenţă e destinat a-l prepara pe urmatorul. Rezultă astfel coordonarea moralei,

în raport cu nivelurile: personal, domestic şi, în fine, social." (p152).

Coordonarea morală, aşadar, se operează în raport cu "gradul (nivelul) de existenţă".

La primul nivel ("grad de existenţă"), aceasta reclamă "conservarea individului" în cadrul unei "discipline înţelepte".

La al doilea nivel (grad de existenţă), aceeaşi coordonare se manifestă ca fapt de "predominare a simpatiei asupra egoismului", iar la al treilea nivel, se manifestă ca "dirijare a înclinaţiilor noastre conform indicaţiilor unei raţiuni convenabil dezvoltate" încât să fie posibilă "concurarea tuturor facultăţilor naturii noastre la atingerea scopului comun" în conformitate cu "legile proprii acestor facultăţi".

4. Cum prima formă naturală de comunitate este *familia*, aceasta deci este şi comunitatea morală de bază sau elementară. Fără familie nu există societate. Societatea e compusă deci din familii, nu din indivizi. Comte precizează că "orice sistem, trebuind să fie format din elemente omogene /adică elemente care, la rândul lor, să aibă calităţile sistemului; spiritul ştiinţific nu îngăduie să concepem societatea ca fiind compusă din indivizi".

Şi aceasta pentru că societatea este un *sistem*, iar indivizii sunt elemente, părţi, în care nu apar caracteristicile sistemului social (între care, cea mai însemnată este chiar calitatea de sistem, adică de unitate socială alcătuită din elemente şi relaţii între ele). El găseşte că prima formă de manifestare a "unităţii sociale" este familia. Aceasta este o "unitate socială" în care găsim "germenii organismului social" (p. 137). De aceea, familia trebuie privită ca reprezentând "intermediarul între individ şi specie. Prin /familie/ individul începe a ieşi din personalitatea sa şi învaţă a trăi în altul" (p. 137).

Familia este, aşadar, tipul cel mai reprezentativ pentru aproximarea caracteristicilor sociologice ale "comunităţii morale".

Privită din perspectiva morală, familia este unitatea în care individul iese din sine şi "învaţă să trăiască în altul". Familia este cadrul socializării. De aceea, cele trei relaţii constitutive ale familiei - filială, fraternală şi conjugală - sunt baza de zidire a personalităţii, a omului ca fiinţă socială. Aceste relaţii sunt, într-adevăr, germenii oricărui organism social (şi ele reproduc la nivelul unităţii sociale – familia – din care e compusă societatea, proprietăţile societăţii ca întreg: coeziune, ierarhie, respect).

Din *relaţia filială* izvorăşte "respectul pentru autoritate". Autoritatea este deci, imposibilă dacă-i lipseşte rădăcina aceasta care, cum vedem, este una dintre cele trei tipuri de relaţii familiale.

Relaţia fraternală este matricea şi rădăcina relaţiei de solidaritate socială. Sensul solidarităţii şi al simpatiei se formează în cadrul acestei relaţii. În "era metafizică" acest simţ a fost situat în mod eronat în "natura individului" în clasa "instinctelor".

Dintre toate, cea cu adevărat fundamentală, este *relaţia conjugală*. Aceasta este atât de crucială pentru fiinţa socială încât Comte asimilează divorţul "spiritului anarhic" ale cărui manifestări se difuzează în societatea modernă atingând deci chiar baza antropologică a comunităţii morale: relaţia conjugală.

Familia are drept caracteristici structurale natura monogamă şi autoritatea naturală care provine din rolul tatălui. Aceasta conferă familiei o ierarhie internă şi deci o inegalitate "necesară" a membrilor. Comte respinge doctrinele egalitariene ale reformatorilor Revoluţiei şi ale socialiştilor care doresc, arată el, "să introducă în chiar nucleul familiei doctrinele lor anarhice ale nivelării".

Integrarea celor trei niveluri ale existenţei este opera "spiritului de ansamblu" în cadrul unui proces de reconstrucţie a ordinii noi. Acest proces

reproduce, de fiecare dată, logica sistemului şi deci spiritul predominant al epocii. aşa se face că refacerea ordinii conduce la tipuri societale noi. Pe de altă parte, agentul care predomină în societatea respectivă este şi cel care garantează refacerea ordinii şi predominant era războinicul, astfel încât ordinea socială este una de tip militar. Societatea deci va fi o "societate militară". În "era pozitivă", agentul care predomină este industriaşul. Ca atare societatea va purta denumirea de societate industrială. Persistă o anume ambiguitate, cum observăm, în ceea ce priveşte sensul comunităţii.

Dacă la nivelul familiei, comunitatea se bazează pe o preponderenţă a afectului social, a forţelor simpatetice, în schimb, refacerea comunităţii în plan global se bazează pe o predominare a facultăţilor intelectuale, astfel încât ordinea se bazează pe consensul intelectual al societăţii. *Aceasta este una dintre ambiguităţile conceptului de comunitate la Comte*.

A. Comte, spre deosebire de socialişti (adepţii luptei de clasă), crede (oarecum ca liberalii) în eficacitatea organizării şi în posibilitatea acordului intereselor (R. Aron, op. cit). Pentru a înţelege cum anume dezvoltarea bogăţiei conduce la acordul intereselor, trebuie să analizăm teoria lui Comte despre structura societăţii. Aceasta ne pune faţă în

față cu chestiunea proprietății şi cu legea preponderenței sociale a forței materiale. Comte admite şi proprietatea şi concentrarea capitalurilor. Civilizația progresează în măsura în care fiecare generație produce mai mult decât consumă şi astfel transmite generației următoare un stoc de bogăție mai mare decât cel primit. "Capitalizarea mijloacelor de producție... antrenează deci concentrarea" (Aron, pp. 90-91).

Iată dar că, în chiar modul de funcționare al societăților, în dinamica lor, se constituie condițiile manifestării unei legi, legea preponderentei sociale a forței materiale.

Fiindcă, după cum se observă, în devenirea societăților toate se compun şi se descompun, dar în toate acestea forța materială creşte progresiv, deci rămâne constant preponderentă.

Preponderența forței materiale este un efect social (al întregului şi deci al societății ca întreg) întrucât presupune cooperarea familiilor şi continuitatea generațiilor pentru realizarea unui stoc de bogăție, a unui surplus.

Nu se poate deci vorbi despre o preponderență nemijlocită a forței materiale, ci despre o preponderență socială a acestora.

5. Odată cu dezvoltarea forțelor materiale se produce şi o "intelectualizare" crescândă a

activității. Forțele materiale se intelectualizează şi cer o bază solidaristă, adică un "asentiment sporit al opiniilor" şi deci o organizație tot mai largă bazată pe un consens moral şi intelectual. Acest aspect coincide cu apariția societății industriale. Apariția acesteia ascultă de legea compoziției şi decompoziției forțelor intelectuale şi morale ale societății, concomitent cu reproducerea unui efect de "condensare" progresivă a "proprietății" (deci o "socializare" a ei) şi de intelectualizare progresivă a forței materiale. Aceste două efecte se imprimă operațiilor de compunere şi descompunere a forțelor astfel încât, la un moment dat, apar structuri puternic diferențiate în raport cu preponderența "spiritului tehnic" (expresia preponderenței forțelor intelectuale în activitatea umană), pe de o parte, şi structuri puternic diferențiate grație preponderenței "forțelor sufleteşti, expresive, simpatetice şi deci morale" (cf. I. Ungureanu *Paradigmele cunoaşterii societății* p.76-77). Această diferențiere reprezintă una dintre caracteristicile de bază ale societății industriale. Aceste două structuri se asociază cu cele două status-roluri: industrialii şi savanții, astfel că unii contribuie la concretizarea proceselor în structuri industriale, iar ceilalți în structurile organizaționale. Având în vedere însă, că preponderența socială a forței materiale antrenează

preponderența "bogaților" în structurile de comandă ale societății, însemnează că singura cale spre armonizare este ca *bogăția* să se unifice cu *forța morală* astfel încât *ordinea politică* să fie relativ suprapusă cu *ordinea morală* a meritelor. În al doilea rând, întrucât bogăția este tot mai condensată este bine ca muncitorii să participe la "gestiunea beneficiilor întreprinderii". Această interacțiune a bogăției cu puterea spirituală face din "şefii temporali", ai "puterii temporale", adică din "industriali şi bancheri", funcții sociale. Când proprietatea devine o funcție socială exercitată de către cei pe care "soarta sau meritul i-au desemnat" s-o facă, este semn că acesta este necesară şi indispensabilă.

Proprietatea are valoare doar ca funcție socială, iar ceea ce garantează această caracteristică, unificând puterea cu meritul, este structura organizațională.

Aceasta unifică *ordinea temporala* pe care-o guvernează *legea puterii* cu *ordinea spirituală* guvernată de *meritele morale*.

Această unitate se numeşte sociocrație, căci ea permite muncitorului care, ca bogăție, se află la baza ierarhiei temporale, să se situeze, în ceea ce priveşte ordinea meritelor morale şi a devotamentului pentru viața colectivă, la vârful

ierarhiei spirituale, deasupra şefilor săi ierarhici în ordinea temporală (cf. Aron, p.92). Această sociocraţie nu este o ordine transcendentală, ci una imanentă, bazată pe posibilitatea de a substitui "ierarhiei temporale a bogăţiei şi puterii, ordinea spirituală a meritelor morale" (cf. Aron, p.92).

Aşadar ordinea societăţii industriale atârnă în mod decisiv de forţa reglatoare, moderatoare şi transformatoare a puterii spirituale.

6. În sensul acesta *reformatorul economic* trebuie să fie dublat de un reformator moral, de un savant capabil să instaureze o magistratură spirituală în societate şi astfel să realizeze "ordinea sintetică" a societăţii. Aceasta este opera "religiei pozitive" şi rolul sociologului ca reformator social. Fiindcă o "magistratură spirituală" în societate nu poate fi asigurată decât prin sinteza şi armonizarea tuturor ideilor şi cunoştinţelor societăţii. Or lucrul acesta este posibil numai prin mijlocirea ştiinţei celei mai generale care în conformitate cu ierarhia ştiinţelor în tabloul cunoaşterii are poziţia cea mai înaltă şi puterea de a sintetiza cunoştiinţele tuturor celorlalte ştiinţe. Aceasta este sociologia şi sociologului îi revine rolul grav de a împlini o magistratură spirituală în societatea industrială. El este preocupat de a "răspândi în societate un mod de a gândi" care va susţine şi "organizarea justă a societăţii şi a

statului". Sarcina sa este de a-i face pe oameni să înțeleagă că organizarea pozitivistă este rațională pentru ordinea temporală, de a-i învăța dezinteresul iubirii în ordinea spirituală sau morală" (R. Aron, p.117). El trebuie să facă din toți oamenii unul şi acelaşi tip generic: "omul pozitivist". În această operație el se reazemă pe nevoia de religie a omului. "Societăţile au nevoie de religie întrucât au nevoie de o putere spirituală" care "aminteşte oamenilor că ierarhia capacităților nu este nimic pe lângă ierarhia meritelor. Religia singură poate reaşeza la locul ei ierarhia tehnică a capacităților şi de a-i suprapune o ierarhie, eventual contrară meritelor" (Aron, p.122). Or această ierarhie a meritelor morale îşi are sursa nu în ierarhia temporală, deci nu în logica structurilor şi a raționalității instrumentale, ci în Marea Ființă". Aceasta nu este compusă din suma tuturor oamenilor, pur şi simplu, ci din cei care supraviețuiesc în descendenții lor, prin puterea spirituală a operei şi a exemplului lor (Aron, ibidem). Deci, instrumentul sociologului ca reformator şi preot al spiritului pozitiv are la dispoziție religia oamenilor mari, a marilor personalități. În ei se realizează "umanitatea esențială", "Marea Ființă" pe care "omul pozitivist" trebuie s-o iubească. "*Marea Ființă*, scrie Comte, *este ansamblul ființelor, trecute, viitoare şi prezente*

care concură în mod liber la perfecționarea ordinii universale", (*Systeme de politique positive*, IV, p.30).

În locul lui Dumnezeu transcendent, Comte propune o umanitate esențială întruchipată în "marii oameni".

Cultul marilor oameni este, deci, răspunsul lui Comte la ideologiile care fac din ordinile economice şi sociale doctrine ale salvării, reprimându-i pe toți cei care nu cred în ele.

Comte ne propune, deci, un cult nu al societăţii pure, occidentale, etc., ci al excelenței ilustrate de oamenii exemplari şi la care ar trebui să se ridice toți ceilalți.

"Cultul oamenilor cu adevărat superiori formează o parte esențială a cultului umanității. Chiar în timpul vieții lor obiective, fiecare dintre aceştia constituie o anumită personificare a Marii Ființe. Totodată, această reprezentare cere să înlăturăm pe cale ideală gravele imperfecțiuni care pot altera naturile cele mai bune" (ibidem, t II, p.63).

Iată-ne aşadar, față în față cu noua ambiguitate a sociologiei comte-iene.

Susținând ideea caracterului exemplar al societății industriale occidentale, el se vede nevoit să părăsească această idee pe măsură ce înțelege

că aceasta singură nu poate aduce nici ordinea socială şi nici pacea omenească.

Abandonând astfel nemărturisit ideea "societății exemplare" în structurile sale istorice concrete, el se refugiază în ideea religioasă a unei Umanități exemplare întruchipată în marile Figuri ale omenirii.

III. A. COMTE. SOCIOLOGIA STATICĂ. DESPRE PUTERI. STRUCTURA SOCIETĂȚII. LEGEA PREPONDERENȚEI.

1. Teoria organismului social. Puterile sociale. 2. Legea preponderenței sociale a forței materiale. 3. Structura societății. Statica socială. 4. Tipuri de societăți umane.

1. Teoria organismului social inaugurează *sociologia puterilor sociale*. Organismul social are propria lui forță socială, care provine din combinarea unor puteri sociale. aşa cum societatea este compusă din unități asemănătoare, deci din

elemente sociale - familiile - tot astfel forța socială este compusă tot din elemente asemănătoare ei: *puterile sociale*. Acestea sunt de natură triplă: *materiale, morale, intelectuale* şi corespund celor trei elemente ale naturii umane: *activitatea, afectul, inteligența*. Nici una dintre puterile acestea nu se manifestă nemijlocit, ci sub forme sociale corespunzătoare. Legea constituirii lor este legea compoziției. Fiecare putere socială este compusă din câte două elemente de tendințe contrare. Pentru a genera forța socială sau energia organismului social, cele trei elemente - materiale, intelectuale, morale - trebuie sa fie combinate ("... este evident că influența morală şi influența intelectuală vor rămâne incapabile de a constitui o forța reală, dacă nu se vor putea completa printr-o influență materială suficientă", *Systéme de politique positive*, tII, p.268).

Înainte de a examina cum se combină aceste trei elemente ale oricărei puteri sociale, trebuie să examinăm din ce se compun ele însele.

Principiul analizei este acela al descompunerii lor în părțile constitutive asemănătoare lor. Acestea sunt sursele celor trei puteri sociale elementare. Vom observa că adevărata putere socială este compusă din toate cele trei "influențe" sau "forțe" (sociale şi ele) şi că neglijarea uneia aduce grave

dereglări organismului social căci îi blochează puterea şi deci manifestarea.

Conform teoriei comte-iene, puterea socială devine reală numai când câte două forțe din cele trei se combină cu a treia.

Elementele din care se compune forța materială sunt "numărul" şi "bogăția".

Cele două elemente se combină, în mod normal, fie în sensul că numărul procură bogăția, fie în sensul că el consimte a se supune bogăției. Ele însă pot fi separate uşor datorită tendințelor lor opuse: către expansiune, unul, către concentrare, celălalt. Influența morală şi intelectuală readuce armonia celor două.

"Contrastul lor se agravează în perioadele de anarhie spirituală şi compromite ordinea materială, în chiar momentul în care aceasta devine cea mai indispensabilă spre a menține o sociabilitate insuficientă" (ibid, p.269).

Este de observat că "numărul este mai accesibil influenței morale şi bogăția primeşte mai bine influența intelectuală" (ibid).

La rândul ei, influența sau forța intelectuală, este compusă din alte două elemente: concepție şi expresie.

Expresia presupune concepția, iar aceasta rămâne, fără eficacitate dacă prima lipseşte. Starea

normală reclamă armonia lor intimă, tot la fel ca aceea dintre bogăție şi număr. Dar separarea lor este şi ea facilă. Concepția deci presupune existența actului intelectual productiv (gândirea activ-creatoare). Expresia, însă, se poate lipsi de acest act, exercitându-se prin formele ideatice ale vechilor doctrine, idei, produse spirituale. Este necesară deci "prevalența gânditorilor asupra vorbitorilor şi scriitorilor" (p.270). Această subordonare este alterată în perioadele de tranziție, când "adevăraţii renovatori sunt oprimaţi de facila popularitate a celor care se mărginesc a reînnoi formele vechilor doctrine" (p.270).

Comte apreciază că epoca modernă cunoaşte o asemenea dereglare şi el o ridică la rangul unei cauze a dezordinii şi anarhiei epocii. Apariția unei clase degradate de "intelectuali", care se mărginesc la folosința de forme goale – negustori de cuvinte, mânuitori ai frazei – ori "reînnoirea" vechilor forme şi doctrine, este fenomenul cel mai grav şi adânc răspunzător de anarhia epocii moderne. Comte îi denumeşte *"literatori*".

Trebuie făcută distincția între "influența directă a numărului şi a expresiei şi influența, indirectă, a bogăției şi a concepției" (ibid).

În ambele cazuri, aceasta (influența indirectă) reprezintă principala sursă a puterii reale atâta

vreme cât ordinea socială nu este prea mult tulburată.

"În raport cu conformitatea lor spontană la tendința de expansiune sau de concentrare, expresia se asociază de regulă cu numărul, aşa cum concepția se asociază cu bogăția." (ibid).

Cât priveşte influența sau forța morală, cele două surse ale ei sunt "inima şi caracterul".

În ceea ce priveşte relația lor, caracterul trebuie să prevaleze în raport cu inima.

"Într-adevăr, în raport cu existența obiectivă, caracterul determină ascendentul moral mai mult decât inima". "Însă, existența subiectivă rectifică acest ordin provizoriu... Pe măsură ce starea socială se regularizează, inima prevalează asupra caracterului, ea fiind sursa impulsurilor, cu toate ca acesta domină singur asupra lor" (p.271).

Şi în cazul influenței morale, funcționează preponderența influenței indirecte asupra celei directe. Totuşi, în acest al treilea caz apare o distincție prin aceea că influența morală cea mai directă contribuie la formarea forței sociale, ale cărei menținere şi reglare depind de influența indirectă.

"Caracterul, într-adevăr, este predispus la a comanda şi inima la a se supune. În regimul final însă, preponderența revine inimii."

Afectul reprezintă "centrul veritabil al unității cerebrale" (p.26). Întâlnim deci, în volumele care compun seria Sistemului de politică pozitivă, deci spre sfârşitul vieții sociologului, o tendință de a considera afectul, nu intelectul, "centrul unității cerebrale". Unii comentatori cred ca aceasta ar fi una din consecințele "dereglărilor" pe care le-a suferit A. Comte spre sfârşitul vieții. Există o anume incongruență în logica sistemului, fiindcă, în baza legii preponderenței, Comte atribuie preponderență elementelor primare, deci: numărului, expresiei, inimii. Or, în cazul influenței morale, el răstoarnă legea şi inversează raportul dintre inimă şi caracter.

Chestiunea însă este mult mai importantă şi trece de hotarul unui simplu scandal logic fiindcă răzbate aici o luptă mai profundă între cele două paradigme: cea clasică (centrată pe intelect) şi cea romantică (centrată pe inimă). Balansarea aceasta comte-iană nu este deci consecința accidentului sufletesc ci, mai mult, este semnul unei "crize culturale" izvorâtă din neputința culturii europene de a rezolva problema unui atare raport, ca acela dintre intelect şi inimă.

Un psiholog precum Jung, crede că acest raport nici nu poate fi rezolvat şi că absența soluției definitive este suportabilă grație dinamicii

latent/manifest a structurilor conştient/inconştiente ale omului.

Pe de altă parte, este de observat că fiecare dintre cele câte trei elemente poate fi caracterizat prin celelalte, ca atribute. Astfel, numărul poate fi expresiv sau creator, tolerant (inima) sau radical (preponderența caracterului). Se iveşte deci putința unei sociologii a populațiilor, aşa cum există o sociologie a mulțimii (populațiile în stare manifestă), ori a grupurilor (populații structurate social), ori chiar una a personalității (caracterizată, de asemenea, prin combinarea celor şase elemente morfologice ale puterii sociale).

Tot astfel bogăția poate fi expresivă (cazul Renaşterii italiene, care a antrenat o adevărată sărbătoare a "adjectivelor" în mediul oraşului italian, etc.), sau intelectuală (oraşul informațional, tehnetronic, cablat), activă (preponderența caracterului) sau tolerantă, pasivă (preponderența afectului).

Puterea socială poate îmbrăca deci un număr de expresii în raport cu variația alternantă a fiecăruia dintre cele şase elemente. Combinațiile lor se schimbă cu fiecare element după o anume relație. Se poate vorbi despre N tipuri sau expresii ale puterii sociale într-un organism social dat în raport cu variația simplă sau combinată a elementelor sale.

Combinațiile au o singură restricție şi anume că, în interiorul fiecărei influențe, elementele variază invers proporțional.

2.Legea care guvernează combinarea elementelor forței sociale este "legea preponderenței sociale a forței materiale".

Sociologia distinge trei feluri de forțe, fiecare purtând numele care participă precumpănitor în compunerea sa. În ordinea domestică (familială) cele trei forțe se diferențiază deja în trei roluri sociale distincte. Acestea corespund "şefului activ", "bătrânului" şi "femeii". Ei sunt "centrii puterii materiale, ai preeminenței intelectuale şi ai influenței morale. Dar preponderența primului dezvăluie inegalitatea naturală a celor trei forțe sociale, a căror energie este într-o relație inversă cu noblețea lor" (p.273).

Deşi această disproporție se reduce în timp, ea nu încetează cu totul niciodată. Or aceasta este tocmai legea preponderenței sociale a forței materiale, pe care Comte o formulează în volumul al II-lea din Systéme de politique positive (ou Traité de sociologie, instituant la Religion de l'Humanite), consacrat staticii sociale (Statique Sociale ou Traité abstrait de l'ordre humaine). Aceasta este legea fundamentală a "organismului social", concept prin care Comte denumeşte

"structura fundamentală" a societății sau anatomia societății. Formularea şi analiza statutului acestei legi face obiectul capitolului V din Théorie positive de l'organisme sociale. Având în vedere importanța legii şi modelul comte-ian de utilizare sociologică a paradigmei pe care-o presupune legea, vom stărui aici, în mod special asupra ei. Iată formularea ei, la pagina 275:

"Pentru orice veritabil pozitivist, preponderența socială a forței materiale, departe de a constitui o deplorabilă anomalie, este deci tot atât de normală ca şi dependența ordinii sociale de ordinea vitală şi a acesteia de ordinea anorganică. Când mentalitatea modernă se va fi apropiat îndeajuns de ideile noastre, vom binecuvânta cu toții o asemenea fatalitate, ca pe o sursă incomparabilă pentru devenirea intelectuală şi perfecționarea morală" (p.275).

Sensurile legii pot fi lămurite dacă ne reamintim "elementele" care compun forța sau puterea socială: forța materială, cea intelectuală şi cea morală. Legea preponderenței arată primejdiile dezordinii practice, atât private cât şi publice.

Deci o simplă schimbare în opiniile oamenilor aduce modificări în "existența practică".

Mai apoi religia intervine, ca mod de sistematizare a existenței sociale, în favoarea unor

familii bogate cărora le conferă o "consacrare supranaturală" ca şi cum sursa averii ar fi fost darurile speciale ale acestora. Însă legea preponderenţei are şi un sens ierarhic: "forţa materială prevalează asupra forţei intelectuale, aceasta asupra forţei morale". Dacă forţa materială este forţa preponderentă, celelalte două reprezintă "influenţele modificatoare".

Cele trei forţe compun, prima, un ţesut fundamental ("în care rezidă existenţa nutritivă") şi două ţesuturi mai puţin energice dar mai nobile - unul pasiv şi altul activ (corespund, evident, forţei morale, şi intelectuale).

Forţa, dispersată şi concentrată (număr şi bogăţie) constituie "fundamentul natural al organismului social".

Spiritul - "estetic şi ştiinţific" - îl modifică în conformitate cu mediul, iar "Inima" - masculină şi feminină - îl animă interior.

3. Există o legătură directă a organismului social cu mediul său şi aceasta se obiectivează în "instituţia patriei", un fel de "organizare teritorială" a organismului social.

Această coabitare a fiinţei colective şi a teritoriului reprezintă relaţia de bază a structurii fundamentale a societăţii.

Familia este rataşată, prin limbaj, fiinţei umane şi prin teritoriu, de "planeta umană".

"Instituţia Patriei completează aşadar, existenţa fundamentală a oricărei societăţi, domestice sau politice, specificând subordonarea organismului social faţă de mediu" (p.285).

Comte apreciază că legătura omului cu pământul este o sursă de securitate extrem de importantă.

Cele trei forţe sociale - forţa materială, morală şi intelectuală - reprezintă temelia celor trei "elemente" ale structurii fundamentale a societăţii: proprietatea, familia, limbajul.

Acestea compun ordinea elementară a societăţii umane şi ea se integrează într-o ordine universală care-o domină.

Aceste "elemente" reprezintă baza structurii statice a organismului social.

Familiile formează ţesuturi sociale numite clase sau caste. Dar organismul social sau Marea Fiinţă îşi are şi propriile ei "organe". Acestea sunt oraşele şi statele. Asocierea omului cu lumea se realizează, aşadar, în diverse grade până la pragul formării Marii Fiinţe. Pe această scară, între oraşe şi Marea Fiinţă, există o mulţime de intermediari care sunt statele. Oraşele şi statele sunt şi ele "fiinţe" în sensul ca cel mai mic oraş, de pildă, conţine deja

elementele şi ţesuturile pe care le cere existenţa Marii Fiinţe, după familii şi clase.

"De îndată ce proprietatea, familia şi limbajul, dezvoltându-se pe un teritoriu convenabil, conduc o populaţie la o aceeaşi guvernare, cel puţin spirituală, există deja un nucleu posibil al Marii Fiinţe. Această comună sau oraş, indiferent de extensiunea sa ulterioară, va forma, întotdeauna un veritabil organ al Umanităţii. Când Fiinţa - supremă va fi convenabil dezvoltată, se va putea aprecia cum anume se vor asambla organele sale fundamentale pentru a compune aparate propriu-zise" (p.291).

Dincolo de nivelul "organelor" aşadar, sociologia statică distinge un grad mai complex de structurare vitală, sub numele de aparate.

Există deci cinci grade succesive ale analizei statice. Acestea ar fi:

- elemente (familie, populaţie, limbaj)
- ţesuturi (clase, caste)
- sisteme (mod de organizare intermediar între ţesut şi organe)
- organe (oraşe, state)
- aparate (organe asamblate spre a crea combinaţii speciale).

Acestea sunt nivelurile de structurare ale organismului social şi deci niveluri de analiză statică a societății.

Anatomia societăţii este însă marcată de principiul separării puterii spirituale de puterea temporală. Aceasta s-a petrecut începând cu Evul Mediu.

"Ruptura legăturii catolice fiind apoi compensată de stimularea relațiilor industriale, estetice şi ştiințifice, gândirea occidentala n-a încetat să vizeze asimilarea integrală a speciei noastre... Trebuie deci să luăm în considerare diversele nuclee ale formării Marii-Ființe sub un aspect care sa îngăduie a ne reprezenta dinainte convergența lor finală. Atunci organele sociale care sunt deja constituite vor putea fi asamblate, grație gândirii, în aparate propriu-zise..." (p.292).

Aceeaşi concepție abstractă ne permite să "comparăm şi să combinăm țesuturile însele, adică clasele, ajungând sa caracterizăm un alt grad de organizare echivalent celui al sistemelor anatomice. Nu putem să fixăm altfel noțiunea atributelor comune pe care le comportă aceste țesuturi în diversele organe" (p.292).

4. Cele trei facultăți ale noastre - sentimentul, activitatea, inteligența - ne fac susceptibili de trei moduri de asociere în raport cu tendința

preponderentă a celor trei. Legea preponderenței are deci şi acest înțeles, cum vedem. Rezulta, astfel, trei societăți umane, din ce în ce mai puțin intime şi tot mai întinse.

Legea preponderenței uneia dintre cele trei facultăți - şi forțe asociate - în compoziția socială explică apariția a trei tipuri de societăți umane (cărora deci le corespund trei moduri de asociere): societatea domestică (familia), fondată pe simpatie şi dirijată de dragoste, societatea politică, mai vastă, dar mai puțin intimă, având ca principiu activitatea colectivă şi ca regulă proprie, preponderența materială; şi, în fine, societatea religioasă, cea mai întinsă dintre toate, rezemată pe comunitatea religioasă şi guvernată de credință".

Societatea domestică furnizează "elementul natural al societății politice" care, prin oraş şi stat, furnizează elementul natural al societății religioase. Religia (Biserica) reprezintă deci "legătura cea mai generală a marelui organism", în cadrul căruia ea poate singură îmbrățişa universalitatea. Biserica oferă ghid intelectual, consacrare morală şi regulator social. Sub aspect domestic şi politic, religia pozitivă e singura capabilă să instituie un adevărat regulator social.

Analiza de până aici ne-a permis să distingem cele trei puteri sociale în raport cu cele trei elemente necesare forței colective.

"Puterea materială este concentrată la cei mari şi bogați; puterea intelectuală aparține înțelepților şi preoților; puterea morală aparține femeilor: aceste puteri se reazemă, deci, pe forță, rațiune şi afecțiune. Cele două se combină (în familie şi în stat) spre a compune o putere unică numită putere spirituală".

Societatea religioasă este mai împlinită şi mai vastă decât societatea civilă şi cea domestică. Puterea spirituală este exercitată de instanța sacerdoțiului. Puterea acestuia este esențialmente intelectuală şi se bazează pe cunoaşterea ordinii universale, chiar când acesta este conceput după modelul "ființelor himerice". Dar pentru a-şi îndeplini rolul de instanță de consacrare, de reglare şi de conciliere, sacerdoțiul are nevoie de un "merit moral" (de inimă) şi puterea intelectuala nu va fi cu totul separată de puterea morală. Între puterile spirituale şi cele temporale există diferențe. Calificând una din marile puteri sociale cu numele de spirituală indicăm, implicit, că cealaltă e materială. În al doilea rând, numind-o pe una temporală, indicăm eternitatea celeilalte.

Puterea civilă este un organ al solidarității, dar n-are nici o autoritate în raport cu trecutul sau cu viitorul pe care nu le poate înțelege.

Puterea religioasă, principal organ al continuității umane, reprezintă singura dintre cele două durate între care flotează zona efemeră a puterii politice. Sacerdoțiul devine unicul consacrator al tuturor autorităţilor empirice, civile sau domestice. Pe linia opoziției celor două puteri operează distincția între teoretician şi practician şi este evocat contrastul între generalitate şi specialitate.

Rostul sacerdoțiului şi al puterii spirituale este de a "sistematiza existența socială".

Existența se referă la "activitatea fundamentală a marelui organism." (p.340). Aceasta poate fi orientată spre "conservarea structurii" (studiul său aparține staticii) sau spre dezvoltarea ei (domeniul dinamic).

IV. A. COMTE. SOCIOLOGIA DINAMICĂ. LEGEA CELOR TREI STĂRI EVOLUȚIONARE. EVOLUȚIONISMUL SOCIOLOGIC. GENEZA SOCIALĂ A MEDIOCRITĂȚII.

1. Idealismul sociologic. 2. Regimuri istorice ale sociabilității. 3. Societățile militare. Sistemele de cucerire: aparate de sistematizare a existenței. 4. De la perioada fetişistă la starea pozitivă. Formele sociabilității umane. 5. Problemele tranziției la stadiul "pozitiv". Clasa literatorilor sau despre puterea mediocrității.

1. Remarcabilul profesor de istoria sociologiei care a fost Ion Ungureanu (el poate sta alături de celelalte două spirite universitare care au ilustrat disciplina în perioada interbelică: E. Speranţia şi T. Herseni, ca să nu-l pomenim pe N. Bagdasar), a trasat cadrul cel mai potrivit al lecturii teoriei dinamice comte-iste. **El a asimilat-o unei teorii care trece de la cercetarea "schimbărilor în sistemul social" la cercetarea "schimbării sistemului social" însuşi**. Dacă "schimbarea în sistemul social poate fi examinată în cazul sociologiei statice sau al "fiziologiei" sociale, "schimbarea societală" (a sistemului social însuşi) reclamă un cadru de analiză complementar, care este sociologia dinamică. Această schimbare este guvernată de "legea celor trei stări" corelată cu celelalte două legi sociologice recuperate în analiza

dinamică. (În esență, este vorba despre legea preponderenței şi legea ierarhiei).

LEGEA CELOR TREI STĂRI este, observa Ion Ungureanu, legea evoluției societății în întregul ei. Această lege aşează la baza explicării evoluției "«revoluțiile» în structurile sociale ale gândirii şi cunoaşterii umane" (I. Ungureanu, *Paradigmele cunoaşterii societății*, p.201).

În concepția sa, Comte apreciază că există trei asemenea "revoluții". Prima care constă în trecerea de la starea protosocială la cea socială propriu-zisă şi care se suprapune cu faza fetişistă. Aceasta inaugurează "starea teologică" a omenirii. A doua care consacră trecerea la faza metafizică şi a treia în care principiile spirituale şi legile ştiințifice coincid: este faza pozitivă. Acestea sunt cele trei stări ale umanității.

Fiecare dintre ele antrenează dezvoltarea forțelor umane într-o anumită direcție.

În viziunea lui Comte, sociologia dinamică este sociologia dezvoltării forțelor umane, adică sociologia expansiunii sociabilității.

Cum între acestea - forța materială, intelectuală, moral-afectivă - rolul preponderent revine forței materiale, trebuie căutat factorul care conferă acesteia dinamism şi direcție în acelaşi timp. Acest factor nu putea fi decât ori forța morală (afectul), ori

cea intelectuală. Forța morală poate explica dinamismul şi chiar coeziunea, dar nu şi direcția proceselor, aşa încât **singura forță capabilă să întrunească toate cele trei funcții - dinamică, ordonatoare şi direcțională - este cea intelectuală**.

Prin diferența celor trei forțe umane - materială, morală şi intelectuală - existența este marcată, în fundamentele ei, de diversitate. Incorporarea celor trei forțe în forme distincte de sociabilitate conferă existenței un caracter incongruent, astfel încât ordinea socială este afectată ori de câte ori se modifică proporția celor trei forțe umane (puteri) în compoziția puterilor sociale.

Ideile aşadar, "domină lumea" în sensul că pun în mişcare orientată forța materială, care, mai departe, devine socială grație factorului moral. Legile care guvernează acest proces sunt legea celor trei stări în complementaritate cu legea intelectualizării progresive a lumii şi cu legea expansiunii sociabilității umane până la deplina întrupare în istorie a Umanității devenite societate istorică exemplară.

Aceasta este societatea religioasă creată de obiectivarea religiei pozitive.

Iată dar că, în viziunea lui Comte, sistematizările existenței în şi prin experiența

colectivă a omeniri, sunt dirijate de principii spirituale. Comunităţile umane sunt, deci, forme de existenţă inter-spirituală în şi prin care se afirmă şi se dezvoltă "forţele umane" (forţa materială, forţa morală şi forţa intelectuală). Intre "principiile spirituale" ale ordinii sociale într-o anumită fază a devenirii umane şi "legile obiective" ale existenţei există o "tensiune" care se reduce progresiv, precizează Comte, pe măsură ce omenirea se apropie de "starea pozitivă".

Ordinea socială deci e legată de un sistem de idei predominant care contribuie la dezvoltarea sociabilităţii umane şi, totodată, fixează marca epocii istorice, căreia îi conferă caracter de stadiu al evoluţiei (observăm confuzia dintre procesul istoric şi procesul evolutiv, tipică pentru tot evoluţionismul clasic, prima fază a teoriei evoluţioniste). Aici este şi ambiguitatea evoluţionismului idealist comte-ian: a)pe de o parte, el admite că existenţa umană, în primele stadii, aflată sub guvernarea principiilor teologice şi metafizice antrenează o dezvoltare a sociabilităţii umane, ceea ce înseamnă că acele principii sunt valide din punct de vedere ontologic; b)pe de altă parte, el susţine că acele stadii corespund unor sinteze "neştiinţifice", unor sistematizări "neştiinţifice" ale existenţei şi

ca atare sunt supuse invalidării istorice a experienței umane. Acesta este paradoxul oricărui evoluționism.

În esență însă, temeiul devenirii este tocmai tensiunea între organismul social şi sistemul de idei pe care se bazează ordinea socială.

Când corpul social a crescut, baza lui socială a devenit mai largă decât cea care poate fi controlată de respectivul sistem de idei, astfel că acesta intră în descompunere şi după o perioadă anarhică se recompune ordinea socială în cadrul şi prin biruința unui alt sistem de idei. Iată de ce "grupul" care mânuieşte ideile şi sistemele are un rol dominant. El este întâi "grup religios", apoi "metafizic" şi în fine "pozitiv" sau ştiințific. Aceste grupuri sunt întotdeauna secondate de grupurile prin care se afirmă preponderent forța materială. Acestea sunt: războinicii, în prima fază, "legiştii", în faza a doua, de tranziție, şi "industrialii", în faza a treia, împlinită. Aceste "grupuri" şi relația lor, imprimă caracterul sociabilității umane în diferitele stadii ale evoluției sale.

La acestea s-ar putea adăuga "grupurile" în şi prin care se afirmă forța morală: acestea sunt familiile şi într-un cadru mai general "femeile" (ca grupare sau componentă a existenței sociale).

Vom observa, deci, ambivalența teoriei evoluționiste comte-iene. Ca teorie unievoluționară, citită *ad literam*, ea deține un slab coeficient valoric. Citită însă printr-o lectură nouă, care deplasează accentele şi recuperează distincția între proces istoric şi proces evoluționar, teoria redevine interesantă. CONFUZIA CEA MAI GRAVĂ este aceea dintre procesul istoric şi cel evoluționar, astfel încât A. Comte asimilează secvențele istorice analizate de el unei scheme evoluționiste, astfel încât modelul logic al analizei este transferat asupra istoriei, iar principiul succesiunii unor stări (din multitudinea de stări şi fațete) ale istoriei este înălțat la rangul de lege a evoluției unice. În esență, legea celor trei stări şi cinci faze evoluționare, se întemeiază pe un postulat de esență filosofică, şi anume postulatul unității active a Umanității în istorie. Umanitatea sau "Marea Ființă" se realizează pe sine progresiv după o lege care presupune trei stări universale: teologică, metafizică şi pozitivă. Vom observa că, ideea postulată de Comte se bazează pe interpretarea evoluționistă a unor "valori polare": religioase şi științifice. Aceste două valori au o "sferă latitudinară, fiind alcătuite din doi termeni polari şi reprezentând întotdeauna un "anumit dozaj al acestor doi termeni." (Blaga, vol 10, p.581).

Valoarea polară deci se întemeiază pe o tensiune existentă între două structuri de caracter opuse.

Termenii polari ai teoriei lui Comte sunt sistemul teologic şi cel pozitiv, iar tensiunea dintre aceştia este asimilată de Comte unei tranziţii ce poartă denumirea de "stare metafizică". Comte atribuie acestei polarităţi un sens evoluţionar, astfel că organizarea latitudinară a termenilor în interpretare istoricistă. În viziunea comte-ista, Umanitatea se împlineşte într-un regim de dublă mişcare: de disoluţie a teologismului şi de pregătire şi biruinţă a pozitivismului.

"Între cele doua sisteme incompatibile, spiritul metafizic instituie în mod spontan o tranziţie graduală, propria sa destinaţie fiind circumscrisă acestei operaţii" (t III, p.36).

Destinaţia spiritului metafizic este deci una foarte importantă din punct de vedere sociologic: el va garanta că tranziţia, în loc de a fi o perioadă a haosului şi deci o sincopă a omenirii, se menţine totuşi, graţie spiritului metafizic într-un proces de trecere graduală de la starea teologică la cea pozitivă, ferind omenirea de plonjări în dezordini periculoase.

Trecerea aceasta de la o fază la alta descrie, în viziunea comte-istă, lungul proces al "iniţierii

umane" în sistemul ordinii universale care se suprapune celei de-a treia stări, starea pozitivă. Criteriul celor trei stări este unitatea psihologică bazată pe unitatea intelectuală a omului şi a societăților. Fiecare dintre cele trei stări atinge o asemenea unitate în felul ei propriu: starea teologică prin mijlocirea credinței în ființe supranaturale, cea metafizică prin intermediul unor entități abstracte şi cea pozitivă prin legile pozitive, ştiințifice, ale ordinii universale. Starea teologică se înfățişează sub două moduri distincte: fetişismul şi teologismul propriu-zis.

3. Aşa cum aspectul pur uman antrenează o diviziune între latura intelectuală şi cea morală, tot astfel, aspectul practic implică o diviziune între existența militară şi cea industrială. *"Viața războinică trebuie privită multă vreme ca fiind cea mai bună şcoală a supunerii şi principală sursă a autorității."* (p.58). Prin urmare, sistemele militare dezvoltă propriul lor aparat de sistematizare a existenței, şi acesta este "sistemul de cucerire". Acesta s-a constituit pe deplin în antichitate. Cucerirea are, în raport cu popoarele cucerite, funcția pe care-o îndeplinise sclavajul: a face să "prevaleze existența industrială" în mediul acestor popoare.

Să reținem această idee de însemnătate excepțională, conform căreia o anumită stare şi, deci, un anume regim de existență dezvoltă, în cele din urmă, un "aparat propriu de sistematizare a existenței" (cum este "sistemul de cucerire" în cadrul societăților militare). Dacă acest "aparat" s-ar dezagrega existența s-ar dezintegra ea însăşi ceea ce ar fi echivalent cu un proces devoluționar, de regresiune istorica. În al doilea rând, un atare aparat are funcția de a fixa o uniune spirituală în cadrele practice ale vieții.

Comunitatea teologică poate şi ea să suscite vaste asociații, dar această uniune spirituală nu poate căpăta plenitudine decât la populațiile strânse laolaltă prin "marile încorporări militare". Abia acestea mențin asemenea populații în cadrul unei "uniuni spirituale" şi garantează "prevalarea vieții industriale" în cadrul lor.

"Cucerirea asigură la scară colectivă ceea ce sclavajul produce la scara individuală, imposibilitatea de-a ameliora situația decât prin muncă." (t III, p. 60).

Încorporarea militară, în viziunea lui Comte, recanalizează tendințele războinice extrem de pronunțate - care altfel ar duce la neîncetate lupte sterile - transfigurându-le în energiile colective ale muncii.

"Chiar la populațiile moderne, unde imensa majoritate s-a obişnuit de multă vreme să trăiască din muncă, nu este încă dificil să împingi spre spiritul de cucerire excitând orgoliul şi vanitatea, care, de altfel, acoperă adesea cupiditatea. Războaiele persistente care survin, în evul mediu, între oraşele italiene de-abia dezlegate grație industriei, /de spiritul războinic/, arată clar cât de indispensabilă a rămas presiunea din exterior pentru pacificarea interioară" (ibid., p.60-61).

Această a treia lege, deci, ne previne că trebuie să cercetăm procesele prin care viața industrială devine preponderentă în raport cu cea militară şi astfel reorientează axul societății, dinspre direcția şi tipul militar, spre direcția şi către tipul industrial.

Iată dar că, precum primul a sesizat Ion Ungureanu, legea celor trei stări nu are înțeles deplin decât împreună cu legea preponderenței.

În viziunea lui A. Comte, războaiele nu trebuie interpretate în raport cu ele însele, ci cu destinația lor socială.

De altminteri, în general, acesta este un criteriu universal de judecată în jurul tuturor marilor sisteme, civilizații, aparate, procese de sistematizare, etc. Destinația socială a războaielor este "sistemul de cucerire" care contribuie la "pacificarea" externă şi deci la orientarea omenirii

pe drumul de evoluție către sistemele industriale. Prin urmare, sistemul cuceririlor încetează de îndată ce şi-a atins limita de extensie pe care-o comportă. Atunci, crede Comte, survine direct existența industrială, care a fost pregătită de către regimul militar. Or sistemul de cuceriri care a jucat în Europa un asemenea rol a fost sistemul încorporării romane. Sociologia omului modern trece, deci, prin sociologia încorporării romane. Cât priveşte teoria acestui fenomen de încorporare (de naştere şi expansiune a sistemelor militare şi deci în genere a unui sistem mondial), este de observat că, pentru Comte, aceste sisteme se supun legii imanenței şi a limitei interne de creştere, dincolo de care asemenea sisteme se pot preschimba în opusul lor.

Starea metafizică reprezintă "termenul mediu" între starea pozitivă şi cea teologică. Tot astfel în cadrul evoluției de la societățile militare la cele industriale. Trebuie căutat un termen mediu. A. Comte îşi adjudecă meritul unic de a fi descoperit acest termen mediu.

"Ansamblul meditațiilor mele sociologice fiind mai curând dirijate către aprecierea evului mediu, ca mod esențial al unei adevărate filosofii a istoriei, n-am întârziat să umplu această profundă lacună /a termenului mediu/, determinând această stare intermediară. Ghidat de legea mea a evoluției

spirituale am sesizat că activitatea defensivă a trebuit să îndeplinească atunci /în cursul evului mediu/, în ordine practică, un oficiu tranzitoriu esențialmente analog destinației teoretice a spiritului metafizic. Într-adevăr, dezvoltarea totală a sistemului de cucerire proprie antichității n-ar fi putut determina biruința directă a civilizației industriale decât dacă ar fi îmbrățișat ansamblul speciei. O atare plenitudine fiind imposibilă, activitatea militară a continuat să predomine la populațiile scăpate de încorporarea graduală. Dar, din acel moment, ea s-a dirijat contra populației dominante, care a fost împinsă, în consecință, mai întâi spontan, apoi sistematic, să-şi schimbe atacul în apărare. În acest fel, civilizația feudală a trebuit să succeadă sociabilității cuceritoare, devenind astfel un cadru mai favorizant pentru pregătirea regimului industrial" (t III, pp.62-63).

Teoria încorporării, aşadar, explică o latură importantă a inițierii umane în spiritualitatea pozitivă. Legea evoluției implică o triplă corelație: a) *"cele trei moduri consecutive ale activității, cucerirea, apărarea şi munca, corespund celor trei stări succesive ale inteligenței, ficțiunea, abstracția, demonstrația."* (p.63); b) "această corelație fundamentală " este principiul explicativ al celor "trei vârste naturale ale omenirii".

"Lunga sa copilărie, care acoperă întreaga antichitate, a trebuit să fie esenţialmente militară şi metafizică; adolescența sa, corespunzând evului mediu, fiind metafizică şi feudală; în fine, maturitatea sa, de-abia sesizabilă de câteva secole, este necesarmente pozitivă şi industrială" (63).

Aceasta este, deci, a treia corelație, între epocile istorice şi vârstele de creştere ale "organismului social". Cu aceasta însă, ne aflăm față-n față cu o teorie istorică a sociabilității. Propoziția fundamentală a acestei teorii este aceea că omul european (Comte face eroarea să asimileze tipul uman la omul european) are o vârsta de 2000 de ani, în sensul că după ce fetişismul a contribuit la dezvoltarea sociabilității sedentare şi a societății domestice, a început lungul proces european de dezvoltare a sociabilității, iar acest proces, care cuprinde "regimul sistematic" al umanității, s-a desfăşurat integral în Europa.

4. Comte porneşte de la teoria celor trei forțe umane: activitatea, inteligența şi sentimentul. Acestea capătă dezvoltări în timp prin trecerea de la stadiul fetişist la cel pozitiv. Fiecare stare evoluționară contribuie în felul ei la dezvoltarea forțelor umane şi deci la realizarea Umanității ca scop al devenirii.

PERIOADA FETIŞISTĂ a circumscris acțiunea socială la ceea ce Comte numeşte ordinea exterioară, subordonând gândirea şi afectele acestei ordini ea însăşi. Sinteza fetişistă deci implică *subordonarea omului în raport cu lumea concepută* în ordinea şi în rețeaua ei de "puteri" exterioare (lucruri concepute ca având-şi propriile lor "voințe").

Față de fetişism, "POLITEISMUL conservator", prima fază a stării teocratice, "fu destinat mai ales să completeze fetişismul, extinzând sinteza provizorie, limitată o lungă vreme la ordinea externă, până la a cuprinde ordinea umană" (t III, p.159).

Cu "regimul politeist" este consacrată "instituția marelui dualism teoretic", cum o denumeşte Comte. Politeismul deci contribuie la reconstrucția sintezei prin cuprinderea în ea a ordinii umane şi prin schimbarea concepției despre ordinea exterioară, care începe a fi considerată modificabilă. *Cu politeismul, "mişcarea" prevalează asupra "existenței*".

Fetişismul este în esența sa prima "şcoală" universală de educare a sociabilității umane. Cu fetişismul, se dezvoltă la om o tendință, inexistentă în perioada prefetişistă, şi anume tendința sedentară. şi aceasta grație adorării acelor patențe care

mijloceau legătura omului cu lucrurile şi locurile. Vârsta fetişistă este vârsta geniilor teriomorfe, a "voinţelor" din lucruri, a "potenţelor" cosmice înzestrate cu propria lor "voinţă". Aceste genii ale lucrurilor şi ale locurilor se cer respectate şi astfel începe adorarea şi respectul lucrurilor şi al locurilor ceea ce împiedică "devastarea" naturii prescriind acţiunii omului tendinţa către "conservare şi îngrijire". Apare astfel, "domesticirea". Toate lucrurile naturii: vegetalele, animalele, locurile şi deci pământurile sunt tot atâtea "obiecte" de adorare şi cruţare, "sedii" ale sacrului, iar mai târziu locuri ale hierofaniilor.

Marile "cuceriri" ale **FETIŞISMULUI**, aşadar, au fost: **sedentarismul, agri-cultura** (cultul pământului şi al vegetalelor), **domesticirea**. Sistematizarea existenţei în vârsta fetişistă se realizează deci prin "consacrarea fetişistă a anumitor animale, vegetale şi minerale" în cadrul familiei (fiecare familie îşi are propriile sale direcţii şi câmpuri de consacrare, crede Comte). În felul acesta instinctul distructiv este recanalizat şi puternic circumscris în raport cu aceste câmpuri de utilizare constructivă a instinctului (preponderenţa instinctului distructiv cedează, zice Comte, în faţa celui constructiv). Această primă sistematizare a existenţei îmbracă deci forma cultului fetişist.

Forma ei de obiectivare este domesticirea animalelor şi cultul plantelor şi al pământului sau agricultura. Cum acestea sunt delimitate de cercul familial, înseamnă că instinctul distructiv se manifestă între familii şi astfel apare cel mai însemnat imperativ al acestei vârste: apărarea patrimoniului de asemenea distrugeri. Este inaugurat deci primul cerc de sistematizare a existenței interfamiliale, pe care-l circumscrie instituția războaielor.

(“Nici un alt scop îndeajuns de energic n-ar fi putut să stabilească o asociație durabilă şi ceva mai întinsă a familiilor omeneşti decât nevoia imperioasă de a se reuni sub o subordonare oarecare inevitabilă, în vederea unei expediții sau a simplei apărări comune” (cf. t.V, din *Curs*, citat şi de Speranția, vol I, p.162).

Astfel apare spiritul militar, iar cu acesta este inaugurată o fază nouă a vârstei teologice, faza politeistă.

Cu FAZA POLITEISTĂ începe practic, **marea vârstă a societăților militare**.

Este cât se poate de nefiresc ca sociologul francez să nu fi observat că prima lungă inițiere, decisivă pentru omul universal, a fost una petrecută în afara societăților militare, în cadrul societăților cultivatoare, sedentarizate. Marele miracol al acestei

faze este acela al "saltului ontologic" (L. Blaga) de la "omul paradisiac" orientat spre stricta conservare biologică şi deci dominat de instinctele primare, la "omul luciferic", omul înzestrat cu o facultate care-l separă ireductibil de animalitate, facultatea venerației şi a contemplării misterului. Magia potențelor este prima fereastră deschisă spre misterul cosmic, dar care mână a ştiut s-o deschidă? Iată marele miracol uman.

Cert este, însă, că odată cu FAZA POLITEISTĂ începe era războiului şi a societăților militare. Faza politeistă continuă procesul istoric al dezvoltării sociabilității umane prin cel puțin patru mari invenții sau descoperiri, fiecare dintre acestea consacrând alte noi dimensiuni ale sociabilității umane şi noi direcții ale proceselor de sistematizare a existenței. Aceste patru noi "instituții" sunt: **războiul, sclavajul, clasa preoților şi marele dualism teoretic**. Ele reprezintă noi cadre ale sociabilității şi deci consemnează, prin trăsături de suprafață, noi dimensiuni ale sociabilități umane. În plus, acestea inaugurează noi procese de sistematizare ale existenței, în speță: sistematizarea politeistă, sistemele de cucerire, încorporarea, integrarea familiilor în unități superioare (formarea unor noi "țesuturi sociale").

Instituția războiului a permis constituirea unei clase războinice care a imprimat sociabilității umane un caracter militar. Acesta este un element cheie în lămurirea teoriei comte-iste despre societatea militară.

Pentru a înțelege chestiunea va trebui să invocăm legea preponderenței şi, totodată, să ne întoarcem operațional la faza fetişistă. Pentru ca omul să biruie impulsurile sale interioare dezordonate, guvernate de egoism, a fost necesară slăbirea acestor impulsuri şi subordonarea lor în raport cu "imaginile exterioare" şi deci, cu mediul. Numai astfel s-au putut împăca cele două forțe rivale - interioare şi externe. Or sistemul care a făcut posibilă această împăcare a forței intelectuale, ruptă de ea însăşi grație preponderenței mediului asupra omului (ruptura tradusă în scindarea "imaginilor interioare" de cele "externe"), a fost tocmai fetişismul. Acesta, atribuind lucrurilor "voințe" proprii a dezvoltat în om "venerația" față de lumea externă şi deci împăcarea cu ea. Consecința a fost deci subordonarea omului la mediu, iar magia este, probabil, expresia acestei subordonări a forței intelectuale față de forța materială, exterioară.

Problema societăților fetişiste deci este una de ordin intelectual. Forța rebelă, ce trebuia socializată era intelectul.

Societățile militare se confruntă cu o altă rebeliune a forțelor umane, aceea care vizează, de data aceasta, activitatea.

Dacă fetişismul a reuşit să controleze "anarhia din interior" prin preponderența exteriorului, regimul militar va trebui să controleze anarhia activismului (adică să facă fiecare ce vrea şi mai ales să muncească numai cât vrea), aducând oamenii să muncească şi pentru alte nevoi decât cele egoiste (hrana proprie).

Însă, singură, activitatea războinică n-ar fi putut aduce ordinea, ci doar un regim de silnicie. Alături de clasa militară, a trebuit să apară o clasa nouă, intelectuală, preocupată într-adevăr, cu sistematizarea forței intelectuale şi deci, cu instaurarea ordinii. Aceasta este clasa preoților (sacerdoțiul) şi activitatea prin care acesta a recuperat ordinea compromisă în epoca declinului stării fetişiste, a fost politeismul în prima formă: "politeismul conservator". Acesta a consacrat instituția "dualismului teoretic". Grație acestuia este inaugurat modelul ordinii umane alături de ordinea fatală a naturii, prinsă în rețeaua cauzelor sale directe şi necontrolabile de către om. Or politeismul preluând ideea "cauzalității directe" inaugurează procesul înlocuirii ei cu o "cauzalitate indirectă" provenind nu din interiorul lucrurilor, ci din afara

lor, de la o voința divină. Începe lupta "voinței" contra "necesității" după ce fetişismul "instituise subordonarea omului față de lume" (t III, p.165).

"Voințele fetişiste, în ciuda naturii lor fictive, erau independente de noi, în raport cu încorporarea lor în substanțe reale" (ibid).

Ideea unei "voințe divine", cu care debutează politeismul, consacră ideea "intervenției" exterioare. Or tocmai prin aceasta este, pentru prima dată indirect exprimată, în forme religioase, ideea unei "umanități" capabile să acționeze asupra materialității - zeii politeişti, "ființe himerice", cum zice Comte, "au servit de organ aspirațiilor noastre celor mai nobile." (ibid).

"Izolând divinitatea din lucrurile materiale, politeismul neutralizează toate piedicile care se ridicau în calea întreprinderilor industriei omeneşti" (E Speranția, I, p.163).

Apare astfel o nouă mentalitate productivă, diferită de cea cultivatoare a agricultorului, mentalitate artificial-industrială, a celui care se crede îndreptățit să modifice lucrurile nu doar să le cultive.

Şi poate că unul dintre cadrele expansiunii sociabilității a fost sărbătoarea colectivă, o "instituție" puternic dezvoltată în cadrul cultului politeist. Acesta a prilejuit reuniunile de masă şi

deci a lărgit enorm cercul contactelor sociale. E. Durkheim va atribui sărbătorilor un rol fundamental în geneza valorilor. Războaiele epocii politeiste sunt implicit războaie religioase. Se constituie, în fine, un alt aparat de sistematizare a existenței colective: sistemul de cucerire. Acesta lărgeşte grupul social, politic şi religios, sporind astfel dimensiunea corpului social supus aceluiaşi proces de diviziune a funcțiilor intelectuale, morale şi materiale. Cu grupul lărgit, tot mai multe populații sunt atrase în cercul muncii perseverente şi astfel cercul societății militare se lărgeşte pe seama populațiilor care se vor fi aflând în stadii prepoliteiste.

Procesul prin care deci se impune logica sistemului de cucerire este încorporarea şi asupra acesteia vom stărui mai încolo dată fiind actualitatea teoriei încorporării mai ales în urma dezvoltării paradigmei mondialiste.

După faza monoteistă urmează cea metafizică.

5. Cele două puteri rivale - speculativă şi activă - reprezentate de "filosofi" sau ideologi şi "legişti" - se înfruntă într-un cadru nou: Universitățile. Universitățile care vor încadra treptat ramurile intelectuale vor da lovituri decisive monoteismului. Apar "organizațiile de legişti" (precum cele italiene) cărora li se adaugă treptat corpul "avocaților", care după Revoluția franceză vor cuceri locurile cele mai

însemnate în viața politică. Pe de altă parte, expansiunea învățământului universitar ne confruntă cu cea mai gravă plagă a epocii "marii anarhii", apariția unei "clase echivoce", o "clasă a mediocrităților intelectuale" produse de aceste universități. Comte îi asimilează acelei "clase echivoce în care nici o chemare intelectuală nu e puternic pronunțată şi pe care-i desemnăm cu termenii de «literatori» sau «scriitori»" (citat din E. Speranția, p.166).

Aceştia dimpreună cu avocații sunt "lipsiți de convingeri solide" şi incapabili de a "elabora ei înşişi o gândire filosofică şi politică" (E. Speranția, p.166). Clasă falsă, ei îşi vor asuma rolul unei inexistente clase speculative şi vor deveni astfel cauza "anarhiei intelectuale" împotriva căreia se îndreaptă războiul lui Comte, care-şi punea speranțe în sociologie şi sociologi pentru înlăturarea acestei clase intelectuale sterile.

Există deci o caracteristică ce ține de morfologia modernismului european: geneza mediocrității. Mediocritatea este un fenomen socio-intelectual de scară europeană. Ea defineşte criza de vocație a "intelectualității europene." Când această criză atinge mecanismul spiritual al Europei avem de-a face cu o nouă formă a falsului şi anarhiei: puterea mediocrității, care trebuie examinată de sine

stătător (eventual prin analiza ideilor lui Tocqueville).

Analiza comte-iană reapare la Tocqueville, de la care o va prelua Eminescu, unul dintre cei mai înverşunaţi luptători cu "proletariatul condeiului", acea *plebea scribax*, care nefiind pricepută la nimic alcătuieşte o clasă echivocă ce-şi face meserie lucrativă din demagogie. La Tocqueville chestiunea reapare sub teza distincţiei între ideolog (creat de revoluţia franceză) şi specialist (creat de revoluţia engleză). Alături şi în contra acestui curent anarhic, însă, se desfăşoară procesele constructive, viaţa industrială.

Dacă experienţa greacă este cadrul primului curent de manifestare anarhică a forţei intelectuale, experienţa romană este cadrul lărgiri sociabilităţii până la hotarele care delimitează astăzi lumea romană de restul lumii. Acest proces este numit de Comte "încorporarea romană" şi capitolul al V-lea din Sistemul de politică pozitivă este consacrat "Teoriei pozitive a încorporării romane". Fără încorporarea romană, nu s-ar fi constituit cadrul acelei societăţi exemplare care a realizat şi sinteza monoteistă şi a declanşat şi marea revoluţie occidentală inaugurând astfel epoca "marii anarhii" europene din care vor ieşi biruitoare, crede Comte, forţele noii societăţi, forţele "spiritului pozitiv".

Cu teoria încorporării romane este inaugurată o nouă paradigmă de analiză dinamică a societății, aceea care pune pe primul loc expansiunea spațială, creşterea în spațiu. Această nouă paradigmă este primul semn de manifestare a unei orientări care-şi va atinge gloria şi maturitatea teoretică cu aşa-numitele teorii centru/periferie sau mondialiste, preocupate de cercetarea legilor expansiunii mondiale a unei noi civilizații istorice, civilizația capitalistă. Este, de altminteri şi prima ocazie de criză a viziunii globalist-universale a lui Comte fiindcă, în noua paradigmă, încorporarea lumilor în cercul noii civilizații se desfăşoară după un model cu "centru", "periferii" şi "semiperiferii". Însă ceea ce are teoria încorporării la Comte şi nu întruneşte la noii teoreticieni ai încorporării capitaliste este o antropologie şi o teorie a sociabilității. Procesul încorporării este, în viziunea lui Comte, un proces care atinge nu doar structurile economice, sociale, ocupațiile, regimul muncii şi al prelevărilor, etc., ci şi natura sociabilității, în aşa fel încât putem examina sistemele mondiale după criteriul statutului pe care ele îl conferă omului nu numai după criteriul strict al raționalității economice (legile economice).

Primul tip de sistem mondial european este sistemul roman şi de aceea modelul pe care Comte îl inaugurează pentru cercetarea unui sistem

mondial intră în seria teoriilor mondialiste. De aceea credem că el reclamă o examinare separată, dimpreună cu teoria dezorganizării societăților, pe care Comte ne-o propune în capitolul VII din Sistemul sau, capitol intitulat: "Teoria pozitivă a revoluției occidentale" sau, "Aprecierea generală a dublei mişcări moderne". Cu aceste două teorii, alături de care s-ar putea aşeza şi schița sa de teorie a tranziției s-ar putea, în fine, completa întreaga contribuție comte-istă la sociologia dinamică. Aceasta nu cuprinde, cum au spus toți istoricii sociologiei doar o teorie evoluționistă ci încă trei corpuri teoretice, fiecare inaugurând o paradigmă ce va face epoca în secolul al XX-lea:

a) O TEORIE A ÎNCORPORĂRII, prin care este inaugurată paradigma mondialistă sau sociologia sistemelor mondiale;

b) O TEORIE A TRANZIȚIEI, prin care este inaugurată seria teoriilor modernizării şi ale "decolării" (W. E. Moore, W. Rostow, N. J. Smelser);

c) O TEORIE A DEZORDINII SOCIALE, a dezorganizării şi a curentelor anarhice, care va fi imediat reluată de către Durkheim cu teoria formelor patologice ale sociabilității, de unde, mai apoi, se vor desprinde teoriile "problemelor sociale", ale "terapiei sociale", teoria "social-

work”-ului american şi o întreagă direcţie de preocupare preluată în şcolile de asistenţă socială, etc.

Dacă pe linia sociologiei evoluţiei putem încadra sociologi precum Julian Steward, El. Service (întemeietor al neoevoluţionismului), pe linia teoriilor mondialiste putem încadra şcoli celebre precum cea de la Annales, ori teoreticieni ca I. Wallerstein, S. Amin, G. Frank.

La teoria dezorganizării şi a curentului anarhic vom găsi o serie lungă în care se înşiruie mari spirite, de la marii sociologi romantici, la Tocqueville şi Eminescu ori, în linia sociologiei britanice, la un Th. Veblen sau, în linia sociologilor ruşi, la teoreticienii *ochlos*-ului proletarian şi lumpenburghez. Seria aceasta se diversifică în cadrul teoriilor “parazitismului social” pe care un St. Zeletin le examinează într-o lucrare celebră, deschizătoare de drumuri, şi anume: Originile burgheziei romane... Dar despre celelalte trei paradigme decupate din opera lui Comte, paradigma anarhismului social, a mondialismului şi a tranziţiei, cu altă ocazie.

V. F. TÖNNIES. COMUNITATE ŞI SOCIETATE. VOINŢA ORGANICĂ ŞI

VOINȚA REFLECTATĂ. PSIHOLOGIA COMUNITĂȚII ŞI PSIHOLOGIA SOCIETĂȚII

A. TIPOLOGIE ŞI VOINȚĂ. VOINȚA ORGANICĂ

1. Tipologie şi polaritate. Stilul de gândire al secolului al XIX-lea. 2. Formele psihologice ale voinței organice.

1. Secolul al XIX-lea este secolul evoluționismului, s-a spus. Acelaşi secol care în gândire a impus stilul evoluționist a fost, în raport cu structurile vieții, un secol al revoluțiilor. Secolul revoluțiilor a fost unul în care lumea intelectuală a Europei a gândit evoluționist. Cercetările mai noi arată însă că, în acelaşi secol, s-a impus un stil de gândire tipologică şi încă o gândire prin tipuri polare, prin polarități. Acesta a fost stilul gândirii romantice încât putem spune că secolul acesta nu este doar unul al "redescoperirii medievalismului" ci şi unul al resuscitării paradigmei romantice. Ideea de comunitate şi utilizarea ei tipologică sunt aşadar trăsături deopotrivă ale spiritului medieval şi ale stilului de gândire romantică.

Putem spune că sociologia, ca ştiinţă, datorează acestora - medievalismului şi romantismului - tot atât de mult ca şi revoluţiilor franceză şi engleză.

Sociologia s-a născut aşadar ca o ştiinţă de paradigmă romantic-medievală.

Întrucât tipologia este o caracteristică a stilului de gândire sociologică, se cuvine să insistăm asupra momentelor care au impus acest stil. Punctul culminant al utilizării tipologiei este lucrarea lui Tönnies Comunitate şi Societate (Gemeinschaft und Geselschaft), publicată în 1887.

Această carte a apărut înaintea apariţiei marilor lucrări ale lui Weber, Durkheim şi Simmel şi este bazată pe un studiu amplu în diverse arii ale filosofiei, istoriei, economiei, psihologiei, etnologiei şi dreptului.

Trăsătura distinctivă a gândirii lui Tönnies constă în îmbinarea tipologiei cu polaritatea.

Am atras atenţia într-o prelegere anterioară asupra valorilor polare. Chestiunea a fost lămurită, cum probabil ştiţi, de către L. Blaga. Este necesar să revin pe scurt aici asupra chestiunii.

Am precizat atunci, invocându-l pe Blaga, că valorile polare sunt valori în şi prin care se exprimă "dozaje variabile de termeni latitudinari opuşi". Valoarea polară presupune deci doi termeni

latitudinari, opuşi unul altuia, care se pot combina în dozaje (gradaţii) variabile.

În cazul lui Tönnies cei doi termeni care descriu două forme de socialitate sunt: "comunitate" şi "societate". Aceştia sunt polii unui continuum de variaţie căruia Tönnies îi atribuie un sens şi o direcţie istorică, adică o mişcare a societăţii umane de la comunitate spre societate.

Această tipologie bipolară a devenit baza tuturor încercărilor de explicare a "tranziţiei istorice a societăţii secolului al XIX-lea de la caracterul său precumpănitor comunal şi medieval la forma sa modernă industrializată şi politicizată" (Nisbet, p.71).

Acesta a fost cazul istoriei europene şi acest caz a fost ridicat la rang de "cadru de analiză aplicabilă la tranziţii analoage în alte epoci şi alte arii ale planetei" (ibid.). Un asemenea stil de gândire este însă unul general în secolul al XIX-lea, cum bine arată Nisbet, ilustrându-şi afirmaţia prin exemple celebre, de la Burke, Hegel, Bonald, Caleridge, Carlyle şi până la Tönnies, Durkheim, M. Weber, etc.

În *Reflections on the Revolution în France*, Burke distinge între "societatea legitimă" compusă din rudenie, clasă, religie, loc şi cimentată de tradiţie, pe de o parte, şi tipul de societate pe cale de

a se naşte în Anglia şi în restul Europei, graţie "nivelării democratice, comercialismului necontrolat şi raţionalismului fără rădăcini" (Nisbet, p.71).

Polaritatea hegeliană între "societatea familială" şi "societatea civilă" cea utilizată de Bonald (*The Agricultural and Industrial Family*) pentru a reda contrastul între societatea urbană şi rurală, polaritatea propusă de şcoala lui Le Play între familia particularistă occidentală şi cea patriarhală orientală, a lui Otto von Gierke, între "structura socială medievală", (bazată pe status moştenit, pe unitatea organică a grupurilor comunitare şi corporatiste, pe apartenenţă şi descentralizare etc.) şi "statul naţional modern" (întemeiat pe centralizarea puterii, pe individualism etc) sunt tot atâtea exemple referitoare la generalitatea acestui stil de gândire şi analiză.

Înainte de a examina concepţia lui Tönnies despre comunitatea tipologică, Nisbet insistă asupra lucrării lui Maine, *Ancient Law* (publicată în 1861) şi Fustel de Coulanges (*La Cité Antique*).

Tipologia lui Maine se reazemă pe polaritatea "status" / "contract".

"Contrastul între societăţi sau epoci rezemate în principal pe status moştenit şi tradiţie şi cele bazate pe contract şi status dobândit clarifică nu

doar ceea Maine a adoptat drept principiu al dezvoltării (toate societăţile, scrie el, tind să treacă de la status la contract), dar lămureşte procedeul clasificării tipurilor" (Nisbet, p.72).

Această "teorie" - cadru a fost aplicată de Maine la diverse tipuri de societăți actuale şi istorice (de exemplu, la istoria trecerii, în vechea Romă, de la societatea de "status" a Republicii, la cea de "contract" a ultimului Imperiu).

2. Tipologia lui Tönnies nu este doar una sociologică ţintind, dimpotrivă, construcția unei imagini generale asupra energiilor, fiziologice şi mentale, asupra formelor umane şi asupra formelor de sociabilitate şi de cultură. Într-un cuvânt, Tönnies remarcă faptul că separarea "comunității" de "societate", prezentă în germene în cadrul structurilor antropologice, provoacă o transformare a naturii voinței, care din organică se preschimbă treptat în voință reflectată.

Voința organică este aceea pe care se reazemă toate manifestările comunitare. "Voința organică este echivalentul psihologic al corpului uman sau principiul unității vieții... Această realitate include şi gândirea" (p.82).

"Voința reflectată, dimpotrivă, este un produs al gândirii însăşi, căreia nu-i revine o realitate

proprie decât în raport cu cauza sa - subiectul gânditor" (ibid).

Suportul voinței organice este însăşi natura umană. Suportul voinței reflectate este numai acel mod de a fi uman propriu omului ca "subiect gânditor". Prima deci este "naturală", a doua îşi compune un "mediu artificial" de existență.

Cele două voințe au comun faptul că sunt considerate "cauze ale activității"; conținutul lor este libertatea.

Voința organică trebuie explicată prin trecut, pe care se reazemă, ea însăşi explicând devenirea. *Voința reflectată* însă nu poate fi înțeleasă decât în şi prin *viitor* la care se raportează ca la propria ei realitate, purtată spre îndeplinire.

"În raport cu voința organică, viitorul este un germene, pentru voința reflectată este o imagine."(p.82).

Cele două voințe deci au forme diferite de a profetiza: una foloseşte trecutul pentru a-şi face predicțiile (pilde, parabole, etc.), cealaltă, viitorul (profeții mesianice, utopii etc.).

Voința organică este generativă, şi imanentă mişcării şi deci activității. Voința reflectată precedă activitatea în raport cu care se exercită din exterior, ea însăşi având doar o existență conceptuală. Voința organică antrenează o dezvoltare generativă a ceea

ce se află, integral, în germene, cea reflectată impune din exterior lucrul de atins, susținându-i realizarea.

Formele psihologice ale voinței organice - plăcerea, obiceiul şi memoria - penetrează integral viața şi activitatea, eforturile şi gândirea omului. Ele sunt aşadar câmpuri ale naturii umane. **Speciile de plăceri reprezintă prima natură umană**; aceasta depinde hotărâtor de "condițiile interioare" numite "dispoziții" şi mai puțin de cele exterioare.

În dezvoltarea obişnuințelor cele două seturi de condiții - externe şi interioare - sunt egale ca importanță; obişnuința ca atare este a doua natură a omului.

În fine, **dezvoltarea memoriei** atârnă hotărâtor de circumstanțe, adică de consecințele unei experiențe particulare, o experiență care permite conservarea ideilor bune, de exemplu. Aceasta este deci a treia natură a omului.

Putem considera "plăcerea ca fiind tot una cu caracterele primitive ale naturii individuale, capabile să se dezvolte prin simpla creştere a organismului - în circumstanțe favorabile, obişnuința (dezvoltată prin exerciții) este natura secundă, iar memoria (dezvoltată prin imitație şi învățare) este a treia natură" (p.96).

Putem vorbi deci despre naturi umane nu pur şi simplu despre o natură umană. Experienţa are valoarea unei site care cerne sorţii unei configuraţii antropologice sau a alteia, astfel încât cutare ins rămâne preponderent un om *hedonist*, altul devine un tip *ritualist şi* deci *estet*, altul, un tip *perfecţionist*, într-un sens sau altul.

La rândul lor, acestea se manifestă în forme psihologice specifice. Formele psihologice ale voinţei organice sunt, cum am menţionat, plăcerea, obişnuinţa, memoria, iar ale voinţei reflectate: reflecţia, calculul, conceptul, decizia etc.

Tönnies vorbeşte aşadar despre două forme de expansiune psihologică a omului, legate de cele două tipuri de voinţe. Pe de altă parte, cele două tipuri întreţin două direcţii polarizate de expansiune socială şi istorică a omului şi dezvoltă două forme de sociabilitate umană, pe care Tönnies le denumeşte: *comunitate* şi *societate*.

B. VOINŢA REFLECTATĂ

Aşa cum voinţa organică îşi are formele şi cadrele ei psihologice de manifestare (plăcerea, obişnuinţa, memoria), tot astfel, voinţa reflectată îşi are propriile ei forme şi cadre de manifestare. Acestea sunt: **reflecţia, decizia, conceptul**.

Forma cea mai generală de manifestare a voinței reflectate este reprezentată de "sistemele de gândire".

La rândul lor, acestea sunt de două tipuri: calcul (sau speculație, adică acțiuni speculative) şi **sisteme de cunoaştere**. Calculul va genera tipul speculator sau calculator, omul calculului, al speculației. Căutarea fericirii, ca țintă supremă a omului, va modela tipare psihologice adecvate unui asemenea scop. Asemenea tipare sunt: egoismul, vanitatea şi dominația.

Toate aceste forme de manifestare ale voinței reflectate se obiectivează în categorii sau forme abstracte (forme care stau în afara relației vii, organice). Aceste forme abstracte ale voinței reflectate sunt: convenția, contractul, creanța şi banii. Conținutul voinței reflectate, în speță al relației societare, nu este, deci, nici relația de rudenie, nici cea spirituală ori de vecinătate, ci o relație reflectată (calcul, profit, speculație, cunoaştere, dominație etc.).

Există deci forme comunitare şi forme societale de manifestare şi expansiune umană în timp şi în spațiu. *Cartea a II-a* a sistemului de sociologie a lui Tönnies este consacrată celor două forme ale voinței umane, adică expansiunii psihologice a omului comunitar şi a celui societal.

Partea tulburătoare a psihosociologiei lui Tönnies este caracterul ei dihotomic. A gândi dihotomic cele două tipuri ca fiind polare, opuse şi exterioare unul altuia este un stil de gândire care s-a generalizat în Europa şi-i desparte astăzi pe cei care gândesc şi se manifestă în stil comunitar de cei care gândesc şi acționează în stil societal. Cele două tipuri întemeiază sociologii şi psihologii ireductibile, polare. Extrapolarea unui tip la explicarea celuilalt constituie baza unui fenomen special pe care-l putem denumi *etnocentrism lateral*.

Astfel "tot ce aparține direct şi în mod propriu voinței organice poate fi prezentat ca integral bun şi amical, prin aceea că exprimă coeziunea şi unitatea omului... Dimpotrivă, gândirea «egoistă», prin care principiul individuației atinge gradul său cel mai înalt, apare ca integral ostilă şi rea. Urmând această considerație care nu e justă, dar profund fondată, sentimentul sau inima, caracterul şi conştiința, sunt asociate bunei calități... ca şi cum aceasta le-ar fi atributul necesar. La polul opus, tipul calculului şi omul cunoaşterii (l'homme savant) sunt reprezentați ca răi pentru că sunt «fără inimă» şi «fără conştiință», iar egoismul este atunci sinonim caracterului dușmănos şi ostil. De fapt, cu cât egoistul este mai accentuat, cu atât este mai

indiferent la binele şi răul altora; salvarea acelora este tot atât de puțin importantă pentru el ca şi nenorocirea lor... În realitate, o răutate pură şi generală este tot atât de rară, aproape tot atât de imposibilă, ca şi o bunătate a inimii pură şi generală" (p.112).

Tönnies ne previne să nu facem confuzie între sociologia şi psihologia tipurilor pe de o parte, şi morala tipurilor sau judecata de valoare tipologică pe de alta (evaluare morală).

Tipurile sociologice şi sociologiile adiacente fiecăruia nu sunt nici bune, nici rele.

"Prin natură orice om este amabil şi bun față de amicii săi şi de cei pe care el îi consideră astfel (în măsura în care ei sunt buni față de el); dar are o dispoziție rea şi ostilă față de duşmanii săi (care-l maltratează, atacă sau amenință)." (p.112).

Dacă, deci, *omul comunitar* este bun, prin natură, şi rău, prin reacție, *omul abstract* /s.n., sau artificial / al societății / n-are amici, nici duşmani, el însuşi nu este nici una nici alta, întrucât nu cunoaşte decât aliați sau adversari în raport cu scopurile urmărite; şi unii şi alții sunt pentru el doar forțe şi puteri, iar sentimentele de ură şi mânie sunt tot atât de improprii față de unii ca şi sentimentele de iubire sau milă față de ceilalți. Când atari sentimente există ori se nasc în el,

gândirea sa le resimte ca străine, destructurante, nerezonabile, ca trebuind să fie refulate, extirpate mai curând decât conținute şi întreținute, întrucât ele implică o afirmare şi o negare care nu mai este condiționată nici limitată de interesele şi planurile veritabile şi antrenează acte negândite (ireflexive)" (p.113).

Iată dar că, în viziunea lui Tönnies, "omul abstract sau artificial", omul voinței reflectate, trebuie să reprime în el omul comunitar, adică să reprime tot ceea ce este act negândit, nereflectat şi deci nederivat din judecata obiectivă, respectiv, din "plăcerea abstractă". Teoria lui Tönnies despre "plăcerea abstractă" arată cât de rupt este omul artificial de ordinea naturală:

"Raţiunea, spune Tönnies citându-l pe Hobbes, nu stă în faptul că cineva speră să obțină o plăcere mai intensă decât cea care a fost deja atinsă..., ci în aceea că el nu poate să-şi asigure posesiunea şi mijloacele bunăstării de care dispune fără a acumula încă mai mult" (Leviathan, apud p.109).

Această dorință este de aceeaşi natură cu căutarea banilor şi obținerea lor; ea reprezintă "binele general, plăcerea abstractă", adică aceea care nu are legătură cu clasele naturale de plăceri, proprii omului comunitar.

VI. F. TÖNNIES. DE LA TEORIA COMUNITĂȚII LA TEORIA SOCIETĂȚII. "PARADOXUL SOCIETĂȚII". SOCIETATEA CIVILĂ.

1. Războiul, schimbul, convenția. 2. Geneza capitalistului. Sociologia banilor. 3. Paradoxul societății. 4. Societatea civilă. Omul convențional.

1. Tönnies decupează două moduri de existență socială: comunitară (a munci şi a te bucura împreună cu ceilalți, prin ființa comunitară care te leagă de ei) şi societală, care este abstractă, reflectată şi care capătă forma convenției, contractului, a creanței şi a banilor. Această formă de existență este expresia unui tip social general. Acest tip se manifestă acolo unde se constituie un domeniu comun, în care se exprimă o "unanimitate de voințe" şi deci un "acord al tuturor". Acesta este tocmai domeniul "obligației durabile" care îmbracă forma convenției, a contractului, a creanței şi a banilor. În cadrul şi prin intermediul acestui domeniu comun se manifestă o formă nouă de sociabilitate prin care se exprimă toți, dar care este dincolo şi exterioară fiecăruia în parte. La acest

domeniu ai acces doar ca "parte" care-şi mijloceşte participarea la contract, la creanţă, la bani, adică tocmai la expresiile obiectivate ale acestei voinţe comune, ale acestui acord al tuturor. Or, acordul acesta este chiar substanţa libertăţii /societale/, care este şi artificială şi fictivă.

Forma cea mai simplă a acestei voinţe sociale comune se numeşte convenţie. Aceasta este baza contractului.

O seamă de reguli şi norme îmbracă deci forma convenţională. Acestea sunt, în forma şi în natura lor, diferite de cutume şi de uzanţe.

"Dar tot ceea ce este conform cutumei şi uzanţei nu este convenţional decât în măsura în care este voit şi primit ca fiind de utilitate generală, şi în măsura în care utilitatea generală este voită şi primită de fiecare ca utilitate proprie. Aceasta nu mai este acceptată nici voită din cauza tradiţiei, ca moştenire sacră a strămoşilor. Prin urmare, denumirile: cutume şi uzanţe /pentru această nouă «realitate»/ nu mai sunt adecvate" (p.50).

Din momentul în care a apărut această nouă formă de sociabilitate s-a manifestat o nouă voinţă socială, voinţa reflectată. Caracteristica noii sociabilităţi este natura sa paradoxală, ea se poate realiza numai ca adică numai în afara societăţii, adică sub forma unei "ficţiuni".

Iată cum este definită societate de către Tönnies:

"În conformitate cu teoria societății, aceasta este un grup de oameni care, trăind şi păstrându-se, ca şi în comunitate, într-o manieră pacifică unii față de alții, nu sunt uniți organic ci sunt organic separați; în vreme ce în comunitate ei rămân uniți în ciuda oricărei forme de separare, în societate ei sunt separați în ciuda oricărei legături" /s.n./ (p.39).

În societate deci nu există nici o activitate derivată din vreo unitate a priori, care să reproducă în actele individului "voința şi spiritul acestei unități". În comunitate, însă, acțiunea unifică pentru că ea este purtătoarea nemijlocită a unui spirit de unitate.

Din această particularitate a comunității se poate desprinde concluzia că formale comunitare sunt singurele cadre care pot conserva "memoria", "tradiția", "cutumele", în genere "spiritul de unitate" sau de "corp" al unei colectivități. Formele "societale" sunt "indiferente" la "tradiții", la "memoria colectivă", la cutume etc. Omul "societal" este indiferent, simțindu-se chiar încurcat de formele comunitare. El nu are nevoie de ele.

În orice acțiune comunitară cei asociați, deci comunitatea, se realizează în şi prin realizarea fiecăruia în parte. Dimpotrivă, în societate, "fiecare

este pentru sine, într-o stare de tensiune față de toți ceilalți. Celălalt este non-eul, adică cel ce şi se opune şi - şi rămâne străin. Raportul cu el capătă forma "conduitei negative", adică te realizezi pe tine în şi prin desființarea celuilalt, prin negarea lui. La fel va proceda şi el, astfel că societatea îmbracă, la acest nivel, forma "războiului tuturor contra tuturor". Aceasta este ceea ce Parsons denumea "starea hobbse-iană a ordinii sociale".

Această stare poate fi depăşită prin constituirea unui "domeniu comun" al unei "voințe comune" şi al unui bun de interes comun. Acesta este "schimbul". "Schimbul" preschimbă "războiul" social în "pace socială".

Trebuie să se constituie un cadru în care indivizii au un "domeniu comun", "un interes comun", o "voință comună": schimbul. (*Do ut des* -lat.)

"Nimeni nu va face ceva pentru un altul, nimeni nu va acorda sau da ceva altuia, dacă aceasta nu este în schimbul unui serviciu ori al unui dar estimat ca fiind cel puțin echivalent cu ceea ce i-ai dat tu" (s.n., p.39).

În societate şi bunurile sunt separate, deci nu doar persoanele şi ca atare nu există un "bun comun";

"Un asemenea bun poate exista printr-o ficţiune a subiecţilor; această ficțiune nu este totuşi posibilă altfel decât prin construcția unui subiect comun având o voință imaginată, la care se va raporta această valoare comună" (p.40).

Asemenea ficțiuni nu sunt produsul unei voințe arbitrare. Ele îşi au rădăcinile în "actul simplu de donare şi primire a unui obiect". Contactul este ocazia constituirii unui domeniu comun voit de cei doi, persistând atât cât durează "tranzacția". În tot acest timp ceva, o parte anume, iese din domeniul lui A, adică de sub voința şi posesiunea lui, fără a fi intrat încă nici sub voința (puterea şi posesiunea) lui B. Fiind sub controlul parțial al celor doi, acea parte e dependentă de cei doi în măsura în care voințele lor sunt dirijate în aceeaşi direcție (actul de a da şi a primi). În acest interval, acea parte care nu este încă a nici unuia, este a amândurora, este deci un "bun comun", o valoare socială. Voința celor doi având aceeaşi direcție este şi ea un întreg care cere celor doi acelaşi lucru: îndeplinirea actului de schimb. Ea poate fi considerată deci ca o unitate şi ca un "subiect" înzestrat cu o voință proprie, care este tocmai voința socială.

Aceasta însă este o voință reflectată, nu una organică, ea se realizează în afara şi dincolo de voințele individuale.

În şi prin exercițiul ei a încetat voința organică şi a început a funcționa o nouă formă a voinței sociale, voința reflectată. Ea îi situează pe indivizi în afara lor, într-un cadru nou de interacțiune: societatea.

Trebuie să fim atenți, ne previne Tönnies, şi să distingem dacă acest *ens-fictivum* nu există decât

"pentru teorie şi pentru cât timp, ori dacă există şi în gândirea propriilor ei subiecți pentru un scop determinat" (p.40).

Or este clar că fiecare act de donare şi primire "trebuie să conțină implicit o voință socială".

2. Prin urmare, "schimbul este conținutul voinței sociale fictive" (p.41), care însă ca "ficțiune" nu este lipsită de eficacitate.

Observăm deci că, în viziunea lui Tönnies, toți oamenii devin într-o măsură mai mare ori mai scăzută "capitalişti", în aceeaşi măsură în care sunt atraşi în fluxul istoric al tranziției de la "comunitate" la "societate".

"Societatea" este o formă de sociabilitate care apare şi se dezvoltă în cadrul schimbului.

Omul care face operațiile de schimb nu mai este omul comunitar, el este deja un tipar antropologic distinct, devine om societal, omul schimbului, "comerciant" sau "capitalist". În fiecare dintre noi există, deci, "capitalistul", iar "societatea"

(schimbul generalizat") îl generalizează. şi deci, în clipa în care regimul schimbului s-a generalizat şi s-a obiectivat într-un aparat de forme, instituţii, reguli, norme, orientări, mentalităţi etc, al căror nucleu este compus din tripletul contract, credit, bani, s-a constituit o nouă civilizaţie, aflată la polul opus comunităţii. Din punct de vedere sociologic, aceasta este societatea.

Obiectivarea voinţei comune, a judecăţii obiective şi a generalităţii schimbului generează contractul, creditul şi banii. Toate acestea sunt deci expresia unei sociabilităţi noi, adică a unei voinţe sociale reflectate, a unei judecăţi obiective (valabile pentru toţi), a unei generalităţi umane. Toate se realizează în şi printr-o ficţiune care cere oamenilor să se asocieze.

"Voinţa comună în fiecare schimb, în măsura în care acesta este considerat ca un act social, se numeşte contract" (p.45).

Banii, la rândul lor, sunt expresia acelei "mărfi comune", care nu se confundă cu nici o "marfă concretă", dar care este "recunoscută de toţi", întrupează adică "voinţa societăţii" şi poate fi folosită în toate schimburile.

Iată dar cele două expresii pure ale noii sociabilităţi - tipurile în care aceasta se întrupează: omul schimbului şi omul de ştiinţă. Unul lucrează

cu "banii", celălalt cu conceptele; amândoi se fac purtătorii individualizați ai acestei rațională abstracte, numită societate.

Aşa cum banii sunt expresia generalității valorii, a generalității voinței şi a generalității judecății sociale, tot astfel conceptele sunt expresia generalității lucrurilor.

Voința particulară intrând în contract se transubstanțiază în "voință pură", "reflectată". Aceasta este posibil întrucât fiecare act de schimb particular este "conform voinței tuturor, adică este considerat ca legal, deci ca obligator".

Această rațională ar garanta definitiv ordinea socială, dacă n-ar căpăta un caracter "paradoxal". Ea se realizează pe sine în măsura în care scoate omul "din societate". Acesta e paradoxul capitalismului. Prin urmare societatea este, în esența ei, o stare de război transfigurată într-o generalitate nouă, numită schimb social. În măsura în care această stare a sociabilității se realizează, ea capătă o formă fictivă, adică se realizează pe sine - ca societate - în afara ei însăşi, sub forma unei "voințe reflectate", obiectivându-se adică în contract, credit şi bani. În forma sa supremă, societatea se exercită ca "voință reflectată" de care ascultă toți şi îmbracă forma de

"monedă absolută, public reprezentată", distinctă de "moneda empirică".

3. Pentru moneda absolută nimeni nu se simte responsabil, dar toţi o doresc pentru fiecare în parte. Ea este deci o raţiune abstractă supremă, o voinţă reflectată, absolut liberă (întrucât iese de sub orice control), judecată obiectivă ultimă; se află deci în afară şi dincolo de orice relaţie concretă, reală, este o "realitate transcendentă". Ca obiectivare supremă a societăţii, ea se realizează pe sine în afara societăţii.

Forma pe care o îmbracă uneori, este aceea a asociaţiei, în şi prin care indivizii se unesc în afara lor, se leagă într-o unitate exterioară lor, realizându-se deci ca o fiinţă care există în mod independent", ca o "persoană fictivă" înzestrată cu o "voinţă proprie" şi cu o "capacitate de a încheia contracte şi de a fixa obligaţii" (p.49). Aceasta este una dintre formele prin care se realizează societatea ca realitate transcendentală ei însăşi.

Condiţia existenţei reale a acestei "persoane fictive" este ca societatea să fie în ea, să se realizeze prin ea, să participe la ea, ca act de voinţă, de judecată şi de generalitate.

Creditul este forma cea mai reprezentativă a acestei "realităţi transcendentale".

Societatea deci se realizează pe sine în afara societății, ca un "raport nelimitat în timp"; acelaşi raport care ține indivizii separați unii de alții pentru a-i asocia totuşi în afara lor, sub forma contractului ori al creditului sau chiar al unor asociații cu funcții comerciale, cu capacitatea de a deschide contracte şi obligații (creanțe) în contul indivizilor care există independenți unii față de alții. Independența lor este condiția obligatorie a asocierii lor, iar asocierea lor este ocazia, cadrul şi condiția care fac posibilă independența lor.

Paradoxul deci, este acesta: asocierea indivizilor reclamă separarea lor completă şi un mod de existență reciproc independentă. Independența indivizilor este cadrul şi câmpul de manifestare a asocierii lor. Asocierea separă indivizii.

Înainte de a prezenta regimul sociologiei empirice în concepția lui Tönnies, respectiv formele "voinței asociate", vom stărui încă asupra "paradoxului societății" fiindcă de acesta se leagă buna înțelegere a caracteristicilor societăților moderne.

Am reținut că apariția societății civile înseamnă apariția persoanelor pure (definite toate prin capacitatea de a produce şi de a promite, astfel încât fiecare este un "comerciant"), a

determinațiilor pure (rezultate exclusiv din condițiile raportului de schimb) şi a activităților pure (munca abstractă şi schimbul generalizat). Progresul societății însemnă deci trecerea de la economia domestică generală la economia comercială în general şi deci în apariția pieții mondiale.

Raportul social se realizează în afara sa, întrucât capătă forma relației de schimb. Aceasta implică:

a) cumpărarea forței de muncă;

b) folosirea acesteia;

c) vânzarea ei sub forma părții nou create din valoarea produselor.

"Clasa muncitoare participă, într-un mod substanțial la primul act".

"În clasa muncitoare se regăseşte cauzalitatea materială, în clasa capitalistă cauzalitatea formală a celui de-al doilea act".

Deja în acest act, voințele încep a se deosebi: muncitorii sunt cauzalitate materială a relației, pe când cauzalitatea formală este întrunită de capitalist.

"În al treilea act clasa capitalistă acționează singură, clasa muncitoare nu există aici decât sub forma valorii sale extrase" (p.78).

Apare, în cadrul acestei relații deja o situație paradoxală: un excedent şi un deficit totodată în sensul că:

a) clasa capitaliştilor este liberă să dea forma relației;

b) această formă este expresia libertății unui actor şi a non-libertății celuilalt.

Sub aspectul voinței reflectate forma relației este desăvârşită, sub aspectul voinței organice aceeaşi formă implică un grav "deficit ontologic": anihilarea ființei comunitare.

Voinței formale, prin care se realizează libertatea capitalistă, i se opune clasa masificată a muncii, care este o "semi-voință".

În "societate" deci, libertatea reală a voinței este suplinită de o "libertate formală" şi deci de o voință formală: "societatea este o formă de asociere umană ai cărei membrii se află în afara societății. Acesta este paradoxul societății.

"Societatea" este transcendentă societății, voința formală vine din afara relației şi astfel pulverizează unitatea clasei muncitoare (întrucât îi anihilează voința organică şi deci unitatea de clasă) transformând comunitatea organică a clasei într-o "juxtapunere de indivizi", adică într-o masă.

Ea poate reveni la "comunitate" numai în cadru deplasat, adică într-o "comunitate paralelă" care

este aceea a raporturilor cu statul şi în stat. "Societatea este, în sensul pe care l-am putea numi moral, condiționată complet de raporturile sale cu statul". Când statul însă se întemeiază pe minciună, el devine demagogic şi deci cadru al desocializării umane.

4. "Societatea, deci, este înțeleasă ca o sumă de indivizi naturali şi artificiali ale căror voințe şi domenii se află /şi se afirmă/ în asociații numeroase şi rămân totuşi independente unele față de altele şi fără acțiune interioară reciprocă" (p.50).

Această definiție aduce precizări suplimentare pentru conceptul de societate față de prima care sesiza doar distincția dintre comunitate şi societate. În societate există *indivizi naturali* (înzestrați deci cu caracteristici bio-sociale şi deci comunitare) şi *indivizi artificiali* (înzestrați cu voință reflectată, cu o generalitate numită predispoziția spre "schimb social" şi cu o raționalitate calculatoare). În al doilea rând, asociațiile lor nu anulează independența lor, iar, în interiorul acestor asociații, în al treilea rând, nici voințele şi nici domeniile indivizilor nu desfăşoară acțiuni reciproce tocmai fiindcă aceste asociații se realizează dincolo şi deasupra acestor acțiuni reciproce ca expresie a ceea ce este comun şi general în actele lor, adică a voinței reflectate, a

schimbului, a raționalității abstracte (valoarea de schimb şi judecata echivalării valorilor).

Aceasta este descripția generală, ne spune Tönnies, a "societății civile" sau "societatea schimbului". Natura şi acțiunile acesteia sunt obiectul de studiu al economiei politice.

"Societatea civilă" este o "stare" în care "oricine este un comerciant" (A. Smith).

Societatea civilă, aşadar, este un concept care descrie ceea ce Tönnies denumeşte "societate" şi este produsul generalizării schimbului ca tip de raport social. Forma raportului social este contractul, iar a regulii sociale este convenția. Tipul uman propriu acestei stări este acela descris de teoria "dreptului natural", adică omul înzestrat de la natură cu capacitatea de acționa, cu raționalitate (trăsătura de a fi rezonabili) şi cu egalitate.

Fiecare posedă putere şi libertate şi are propria lui sferă de voință. El este deci liber în fața contractului şi capabil să adopte o conduită rațională reflectată în relația contractuală.

"Acolo unde indivizi comercianți, unde afaceri sau societăți şi companii se opun unii altora în traficul comercial şi financiar internațional sau național, natura societății se prezintă ca într-un extras, se reflectă ca într-o oglindă concavă. Întrucât generalitatea unei asemenea stări... este un

scop îndepărtat în raport cu care trebuie înțeleasă dezvoltarea societății; şi, în viziunea noastră, existența unei societăți, la un moment dat, este reală în măsura în care acest scop este atins. Această existență trebuie considerată deci ca subiect al voinței sau rațiunii generale; şi, în acelaşi timp, ca un subiect fictiv şi nominal, flotând în aer aşa cum a ieşit din capetele susținătorilor săi conştienți care-şi întind mâinile peste distanțe, frontiere şi idei, doritori de schimb şi considerând această perfecțiune speculativă ca singura țară, singurul oraş în care toți cavalerii industriei şi aventurierii comerțului au un interes real" (p.50-51).

Ne dăm seama deci că "societatea civilă" este produsul unui tipar uman - omul comercial sau al schimbului, ori dacă se preferă termenul, omul contractual - este o realitate paradoxală care se realizează pe măsură ce iese din sine şi se împlineşte pe măsură ce se anihilează în concreteţea ei, apropiindu-se tot mai mult de postulatele raționalității calculului, de direcția fixată de "voința reflectată", altminteri spus pe măsură ce devine tot mai rațională şi mai contractuală, tot mai bănească şi mai calculată, tot mai comercială şi mai convențională, tot mai intelectuală şi mai reflexivă etc.

În viziunea lui Tönnies, "societatea" se identifică cu acel tip de civilizaţie istorică pe care o numim capitalism şi determinismul ei este unul de sus în jos, de la voinţa reflectată spre actele concrete şi de afară înăuntru, adică de la raportul calculat şi fictiv (credit, bani), situat în afara societăţii, spre raportul concret şi real.

Deci, societatea se realizează pe măsură ce indivizii se separă, astfel încât ea apare ca socialitate care separă, nu precum una care unifică.

Sociabilitate societală, deci înseamnă separare progresivă, generalizată şi integrală.

Acesta este înţelesul general a ceea ce Tönnies consideră a fi "paradoxul societăţii" (societatea se realizează pe sine în afara şi deasupra ei, ca realitate abstractă, pură).

Generalitatea socială este, în realul concret, separaţia cât mai completă a indivizilor, şi, în realul ei fictiv, unitate care-şi are forma perfectă într-o ficţiune supremă: banii. Comprehensiunea societăţii cere să facem abstracţie deci de toate "raporturile primitive şi naturale între oameni unii faţă de alţii. Posibilitatea unui raport social nu presupune deci nimic altceva decât o pluralitate de persoane pure, capabile să producă şi, în consecinţă, să promită. Societatea ca şi colectivitate /deci ca schimb social

n. n. /, în care trebuie să se instituie un sistem convențional de reguli, este prin aceasta, nelimitată; ea sparge continuu frontierele sale reale sau fortuite" (p.51). Legea sa este concurența şi cadrul ei este comerțul. "şi prin analogie cu aceste relații sprijinite pe schimb de valori materiale, se poate înțelege orice sociabilitate convențională a cărei regulă superioară este politețea: un schimb de cuvinte şi servicii în care fiecare se află în locul tuturor şi în care toți par a-l socoti pe oricine semenul său /semblable/ dar unde, în realitate, fiecare se gândeşte la sine şi are grijă să triumfe asupra altora punctul său de vedere şi avantajele sale" (p.52).

Acesta este deci "omul convențional", punctul suprem şi criza omului contractual, pragul peste care acesta se întoarce împotriva socialității însăşi.

Omul contractual sau "civil" deci nu poate fi, ca sociabilitate, mai mult decât un om convențional, astfel că el poartă pe o față a sa politețea şi respectul, pe alta, viclenia şi războiul.

Acesta este "stâlpul societății" lui Ibsen şi "gentleman-ul pirat" care a creat măreția Angliei reginei Elisabeta.

Omul societal, deci, nu este omul întreg deşi este omul universal.

Acest paradox a fost semnalat de către Tönnies şi el fixează punctul de sus al performanţei sale. Această performanţă e ignorată de către adepţii filosofiilor cosmopolite, individualiste, universaliste, urbaniste, occidentaliste: "omul universal nu este omul întreg". Lui îi lipseşte o parte numită "om comunitar".

Problema ridicată de sistemul sociologic al lui Tönnies cere aşadar să clarificăm încă:

a) tema libertăţii, a capitalului şi a muncii (p.58-59), adică problema masificării;

b) problema cadrelor de realizare a sociabilităţii umane: statut şi contract.

VII. F. TÖNNIES ŞI S. H. MAINE. DE LA STATUT LA CONTRACT. SISTEMUL "SOCIOLOGIEI PURE". POLARITATE ŞI SCHIMBARE

1. Legea alternării erelor istorice. 2. Omul societal şi comunitar

1. Există deci o lege a schimbării şi aceasta aduce pe urmele ei clasele, lupta lor, ameninţând să distrugă statul, şi determină transformarea culturii în

"civilizație socială şi politică". Se poate vorbi deci, arată Tönnies, despre **două ere ale marilor dezvoltări culturale: era societății şi cea a comunității**. Una este caracterizată printr-o voință socială care îmbracă forma convenției, a politicii şi a opiniei publice, cealaltă, printr-o voință socială care îmbracă forma concordiei, a cutumei şi a religiei.

Iată formele exterioare ale modului de viață în cele două ere:

A. "COMUNITATEA

1. **Viața familială**	= concordie. Omul se găseşte în cadrul ei cu întregul său caracter. Subiectul concordiei este poporul.
2. **Viața satului**	= cutuma. Omul este cuprins în aceasta cu toate sentimentele sale; subiectul cutumei este ființa socială.

3. **Viața burgului**	= religia. Omul se află în interiorul ei cu întreaga sa conştiință. Subiectul ei real este Biserica.

Prin urmare omul comunitar are caracter paşnic, familial, sentimente modelate de cutume şi conştiință religioasă. Viața lui se desfăşoară în familie, în sat sau în burg. Subiectul social al acestor cadre de viață colectivă este: poporul, ființa socială şi Biserica.

B. SOCIETATEA

1. **Viața marelui oraş**	= convenția. Aceasta cuprinde omul cu toate aspirațiile sale. Subiectul ei real este societatea.
2. **Viața națională**	= politica. Ea presupune omul cu toate speculațiile sale. Subiectul real

	este statul.
3. **Viaţa cosmopolită**	= opinia publică. Ea presupune omul cu toate cunoştinţele sale. Subiectul său real este Republica savantă" (Tönnies, p.237).

2. Deci, omul societal este, caracterial, un om convenţional, sentimentele sale sunt modelate de politică, este, afectiv, un om politic, starea lui mentală este dominată de cunoştinţe. Viaţa lui se desfăşoară în marele oraş, în cadrul naţiunii sale şi în mediul cosmopolit al circulaţiei informaţiilor şi opiniilor.

Omul comunitar, dimpotrivă, caracterial este un om "de suflet", sentimentele sale sunt modelate de cutumă (fel tradiţional de a fi şi a acţiona) afectul lui e predominant religios, starea mentală e impregnată de "trăiri de conştiinţă", nu de stări reflexive (intelectualizate) etc. Viaţa lui se desfăşoară în familie, în sat şi în mediul burgului şi al spiritului corporatist.

VIII. E. DURKHEIM. IDEEA CORPORATISTA. E. DURKHEIM. IDEEA CORPORATISTĂ

1. Şcoala sociologismului. Autoritatea regulii şi multiplicarea contactelor. 2. Ideea corporatistă. Corpurile profesionale. 3. Familie, corporaţii, stat. 4. Marea industrie şi statul corporatist. 5. Stat corporatist şi stat totalitar. 6. Diviziunea muncii sociale şi creşterea civilizaţiei. 7. Legea diviziunii muncii sociale. Specii de solidaritate socială.

1. Şcoala sociologistă nu este nici pe departe unitară astfel încât cu greu putem vorbi despre o şcoală sociologistă. Mai potrivită ar fi denumirea propusă de Sorokin, care vorbeşte despre "şcoala sociologismului". În realitate, în această grupare

vom regăsi mari teoreticieni precum E. de Roberty, A. Espinas, I. Izoulet, D. Drăghicescu, Ch. H Cooley, şcoala lui Durkheim, L. Gumplovicz şi H. C. Carey ("şcoala formelor sociale") etc.

Ideea centrală a şcolii este aceea care stabileşte o legătură între ideile şi formele spiritului, pe de o parte, şi interacţiunea socială, de alta.

În Republica lui Platon, avem un exemplu de concepţie sociologistă. Ceea ce-l face pe om fiinţă socială este raţiunea, adică aceeaşi forţă pe care se întemeiază şi statul.

"Când puterea care raţionează, educă şi guvernează, adoarme, nu este nebunie sau crimă, oricât de ruşinoase şi cât de potrivnice naturii umane ar fi, pe care bestia care este în noi să nu le poată comite" (apud Sorokin, p.303).

"Pasiunile umane nu se opresc decât în faţa unei puteri morale pe care o respectă. Dacă o autoritate de acest gen lipseşte, atunci domneşte legea celui mai tare" (E. Durkheim, De la division... III).

Această anarhie care se manifestă sub forma conflictelor, a tensiunilor, a dezordinilor de tot felul, în spatele căreia se citeşte o diminuare a "autorităţii regulii", este denumită de către Durkheim anomie (de la grecescul *anomos*, *a* = fără, *nomos* = normă, lege).

Anomia, deci, într-o accepțiune foarte generală, măsoară gradul dezintegrării sociale a grupurilor.

Pentru sociolog, deci, este absolut necesară distincția dintre libertate şi anomie, (starea de) manifestare socială dezordonată, ne-legiuită.

"Nimic nu este mai fals decât acest antagonism... între autoritatea regulii şi libertatea individului. Cu totul dimpotrivă, libertatea este ea însăşi produsul unei reglementări. Eu nu pot fi liber decât în măsura în care altul este împiedicat să profite de superioritatea sa fizică, economică sau de alt ordin de care dispune, şi singurul obstacol în calea acestui abuz de putere este regula socială(s.n.)" (ib. p.IV).

Durkheim urmăreşte deci şi el aceeaşi relație între "eul" individual şi "interacțiunea socială". În viziunea sa indivizii, ba chiar grupurile se pot prăbuşi în dezordine, în anarhie. Societatea însă "nu este o ființă ilogică sau a-logică, incoerentă şi fantastă cum a fost considerată adesea. Din contră, conştiința colectivă este forma cea mai înaltă a vieții psihice, pentru că ea este conştiința conştiinței. Fiind plasată în afară şi deasupra contingențelor individuale şi locale, ea nu vede lucrurile decât sub aspectele lor care le cristalizează în idei comunicabile... Societatea vede

mai departe şi mai bine ca indivizii" (Les formes..., p.444).

Societatea deci este exterioară, are putere morală, vede mai departe ca indivizii, este coercitivă, etc. Acestea sunt trăsăturile generale ale faptului social.

Sociologismul şi preocuparea pentru tema solidarităţii sociale sunt expresia necesităţilor unei epoci istorice copleşită de anarhie şi dezechilibre, confruntată deci, cu nevoia reconstrucţiei ordinii. Epoca este dominată de interesul pentru tema solidarităţii sociale. W. Petty, A. Smith, Saint-Simon, A. Comte, H. Spencer, J. S. Mill, Carey, au năzuit fiecare la o teorie a solidarităţii sociale. Cu şase ani înaintea lui Durkheim problema a stat în centrul preocupării lui Tönnies care a elaborat, cum ştiţi, o teorie a tranziţiei de la comunitate la societate. Cu deosebirea că, în viziunea lui Durkheim această trecere este săvârşită graţie unui proces de dezvoltare continuă a funcţiilor economice, de circa 200 de ani, la un nivel pe care nu l-au mai atins vreodată în istorie. În vreme ce în alte perioade istorice, aceste funcţii nu "jucau decât un rol secundar, acum ele deţin rangul I... În raport cu dezvoltarea lor progresivă, funcţiile militare, religioase, administrative, se află într-un recul

progresiv. Numai funcţiile ştiinţifice sunt în stare a le disputa poziţia" (ib. pIV).

Societăţile devin esenţial industriale, observă Durkheim în cea mai bună continuitate a teoriei lui A. Comte. Separarea de Comte se produce de îndată ce Durkheim face constatarea că această mutaţie, afirmarea funcţiilor economice (industriale), reprezintă "o sursă de demoralizare generală". Cum funcţiile economice absorb un număr foarte mare de indivizi a căror viaţă se derulează "aproape integral în mediul industrial şi comercial" şi cum acest mediu are o scăzută amprentă morală, înseamnă *"că cea mai mare parte a existenţei lor se scurge în afara oricărei acţiuni morale"* (ibid).

În fapt, procesul acestei creşteri şi diversificări funcţionale a societăţii creează, în cadrul societăţii, noi zone (spaţii), de contact între indivizi şi între grupuri fără a genera şi regulile după care se vor desfăşura asemenea contacte.

Afirmarea funcţiilor economice provoacă un dezechilibru funcţional în societate fiindcă scoate mase mari de indivizi de sub acţiunea funcţiilor religioase, familiale, militare etc. Pe de altă parte, dezvoltarea funcţiilor economice provoacă o anumită incoerenţă în mediul comercial şi industrial, întrucât modifică odată cu ocupaţiile şi

regulile, anulând vechile structuri fără a genera altele, în mod spontan.

Întrucât absența coerenței economice își extinde efectele dincolo de hotarele lumii economice, naşterea noii ordini antrenează o "scădere a moralității publice" (V). Să insistăm, deci, asupra sursei acestei dezordini.

De vreme ce toate celelalte funcții se află în recul, iar cele economice nu aduc nemijlocit ordinea, unde trebuie căutată sursa reintegrării morale şi a reconstrucției coeziunii sociale?

Teoriile diviziunii muncii sociale susțin că după o perioadă îndestulătoare de contact reciproc funcțiile tind a se echilibra şi a se regla. şi totuşi, această explicație nu este completă pentru că acest "mod de adaptare" funcțională nu devine o "regulă de conduită" decât dacă un grup o consacră prin autoritatea sa", adică îi conferă, pe lângă semnificația unui mod obişnuit de a acționa şi pe aceea a unui "mod de a acționa obligatoriu". Or numai "societatea constituită" se bucură de "supremația morală şi materială necesară pentru a face şi a consacra legea în raport cu indivizii" (p V). Numai societatea cu supremația ei morală "are continuitatea şi perenitatea necesare pentru a menține regula dincolo de relațiile efemere care-o încarnează zilnic" (p V).

Aşadar, realitatea contactelor, oricât de frecvente ar fi acestea şi oricât de repetitive, nu poate genera prin ea însăşi o regulă socială şi nici n-o poate garanta. Intre contact social şi regulă socială există o "diferență ontologică", pe care frecvența şi repetabilitatea contactelor n-o pot explica şi nici controla. Regula socială nu derivă, aşadar, pur şi simplu din contactul social. Acesta se poate desfăşura în forme dezordonate. Un nivel mai înalt de realitate poate genera şi garanta regula şi observanța ei.

În aceste condiţii, pentru a depăşi dezordinile, anarhia, stările de anomie, etc, este necesară dezvoltarea unei noi forme de grupare umană şi de organizare socială.

Care sunt acestea?

În fața acestei probleme ridicate deci de procesul dezvoltării funcțiilor economice în epoca modernă, Durkheim se delimitează de sociologii de până la el (de Comte, în primul rând) propunând o idee sociologică nouă, prin care va inaugura o nouă paradigmă sociologică. Aceasta este ideea corporatistă

2. El este convins că nici grupul politic, nici statul, nici grupul de rudenie, nici cel religios, nici grupul militar, nu mai pot garanta autoritatea regulii sociale.

"Singurul care răspunde acestor nevoi este cel format din toți agenții unei aceleiaşi industrii reuniți şi organizați într-un acelaşi corp. Este ceea ce s-ar putea denumi corporație sau grup profesional." (p VI, s.n.)

Acesta singur este sursa unei noi forme de solidaritate socială în cadrul anarhiei provocate de noua diviziune a muncii sociale. Un asemenea grup singur este înzestrat cu "putere morală" şi numai el poate servi drept sursă pentru noua legitimitate a ordinii industriale.

"În cadrul noii ordini economice nu există nici grupul profesional, nici morala profesională. Din momentul în care, nu fără îndreptățire, secolul anterior a suprimat vechile corporații, n-au fost făcute de loc tentative de a le reconstitui pe nişte baze noi. Fără îndoială, indivizii care se dedică aceleiaşi meserii sunt în relație unii cu alții prin faptul ocupațiilor lor similare. Concurența lor, ea însăşi, îi pune în relație. Dar aceste raporturi n-au nimic regulat; ele depind de hazardul întâlnirilor şi au, cel mai adesea, un caracter cu totul individual. Cutare industriaş se află în contact cu un altul; nu corpul industrial însuşi de cutare ori cutare specialitate este acela care reuneşte pentru a acționa în comun. În mod excepțional, se întâmplă că toți membrii unei aceleiaşi profesiuni să se

adune în reuniuni pentru a trata o oarecare chestiune de interes general; însă atari reuniuni nu durează decât o vreme; ele nu supraviețuiesc circumstanțelor particulare care le-au suscitat şi, ca urmare, viața colectivă căreia i-au fost ocazie se stinge mai mult sau mai puțin complet odată cu ele." (p VI - VII).

Singura realitate care dă permanență vieții colective, adică o face activă şi eficientă chiar şi atunci când lipsesc manifestările ei plenare, este regula socială.

Profesionalitatea, ca energie economică, nu reprezintă şi un factor moral. Ca profesiune organizată ea devine factor şi autoritate morală. Or echivalentul profesiunii organizate este corpul profesional sau corporația.

Pentru a juca deci o funcție morală profesionalitatea trebuie să se organizeze.

Aceasta este esența ideii corporatiste.

Nu doar societatea e interesată în constituirea acestor puteri morale colective ci şi indivizii pentru că, spune Durkheim, "anarhia este dureroasă." "Viața comună este totodată atractivă şi coercitivă" (XVII). A te asocia înseamnă a te bucura împreună de aceeaşi viață morală. Din profesiunea organizată se degajă o viață morală, ne spune ideea

corporatistă, din profesiunea dezorganizată se degajă anomie, anarhie, criză, nefericire.

3. Cauzele apropierii umane, ale comunității de idei, sentimente, interese, trebuie căutate deci în familie şi, sub alte forme, în corporație. Aceştia sunt cei doi factori care au jucat un rol considerabil în "istoria morală a comunității". Există o diferență între cele două "instituții". În vreme ce "membrii familiei îşi duc în comun totalitatea existenței lor, membrii corporației au în comun doar preocupările lor profesionale. Familia este un fel de societate completă a cărei acțiune se întinde şi asupra activității noastre economice şi asupra celei religioase, ştiințifice, etc." (p XIX).

Aceasta însăşi limitează întrucâtva puterea familiei, care fiind atât de generală înseamnă că ceva îi scapă: detaliul. În plus, pierzând "unitatea şi indivizibilitatea de altădată" şi-a pierdut "o parte din eficacitate." Cum familia se rupe astăzi pe generații, individul petrece o parte a vieții în afara oricărei existențe domestice. Prin compensație, *"corporația n-are aceste intermitențe; ea e continuă ca viața însăşi."* (p XIX). Corporația are putere şi asupra detaliului.

Istoriceşte, corporațiile s-au format din imigranți, adică din indivizi veniți în oraş, care deci "şi-au părăsit mediul natal". Această activitate nouă

care "debordează vechiul cadrul familial" a condus la formarea unui cadru nou, astfel c-a apărut un gen nou, pe care Durkheim îl numeşte "grup secundar".

"Aşa cum familia a fost mediul în sânul căruia s-au elaborat morala şi dreptul domestic, corporaţia este mediul natural în sânul căruia trebuie să se elaboreze morala şi dreptul profesional" (p XX-XXI).

Familia şi corporaţia sunt deci cele două rădăcini ale socialităţii, cele două surse ale puterii morale şi deci cele două direcţii ale solidarităţii sociale.

Problema sociologic relevantă este însă legată de rolul pe care-l deţin clasele de funcţii în raport cu structura politică şi cu solidaritatea socială.

La Roma, de exemplu, societate agricolă şi războinică, divizată în *gentes şi curii*, funcţiile militare aveau rolul preponderent, cele industriale nu afectau structura politică a societăţii. Statul s-a folosit de corporaţii, nu corporaţiile de stat.

În evul mediu, deja corporaţiile devin cadrul de manifestare a burgheziei şi a stării a treia.

"Organizarea meseriilor şi a comerţului par a fi fost deci organizarea primitivă a burgheziei europene" (p XXIV).

Corpurile profesionale sunt forţele care decid asupra funcţiilor eligibile ale comunei medievale.

Ele formează comuna. "Instituția comunală" este deci creația lor. Corporația a fost baza oricărui sistem politic "ieşit din mişcarea comunală" (XXV).

4. Apariția marii industrii sparge unitatea comunală sau în orice caz intră în conflict cu instituția comunală, ca mişcare care se afla în afara regimului corporativ. Statul va juca acum "acelaşi rol pentru marea industrie precum cel jucat de corporații pentru micul comerț şi pentru meseriile urbane." (XXVI).

Aceasta explică poziția economiştilor clasici de adversitate contra corporațiilor.

Doctrina anticorporativă este deci de inducție istorică nu ştiințifică.

Este deci o simplă ideologie, nu o teorie. Dar faptul că vechea corporație nu se putea adapta la noua industrie şi că statul nu putea "înlocui vechea disciplină corporativă" arată că vechea corporație trebuie să se transforme nu să fie suprimată în chiar principiul ei. Viața industrială se retrăsese din ea, preschimbând-o într-un fel de "corp ciudat care nu se mai menținea în organismul social decât printr-o forță de inerție" (p XXVII).

Ea a fost deci violent expulzată.

"Cadrele grupului profesional trebuie să fie întotdeauna într-un raport direct cu cadrele vieții economice... Întrucât piața, din municipală

/comunală/ cum era a devenit națională şi internațională, corporația trebuie să capete şi ea aceeaşi extensie" (p XXVII).

Această extensie trebuie să permită cuprinderea tuturor membrilor profesiunii, dispersați pe toată întinderea teritoriului. Întrucât, organizarea națională este instituția juridică de bază, organizarea internațională a corpurilor nu poate fi constituită decât prin "acorduri libere între corporațiile naționale" (XXVIII).

"Deşi rolul de a elabora principiile generale ale legislației industriale revine adunărilor guvernamentale, totuşi ele sunt incapabile a le diversifica în conformitate cu diferitele tipuri de industrii. Această diversificare constituie sarcina corporației" (p XXVIII).

O atare operă de specializare se înfăptuieşte cu ajutorul *"adunărilor alese, însărcinate a reprezenta corporația"*. Aceste adunări trebuie să cuprindă "reprezentanții angajaților şi ai patronilor", adică cei doi "factori ai producției". La baza organizării corporative cele două grupări au adesea interese rivale şi antagoniste, dar în aceste adunări ele se pot întâlni. Aceste consilii comune, deci, sunt cadrul în care opoziția se preschimbă în contact creator, în complementaritate (cf. XXVIII-XXIX).

Teoria despre corporații este teoria grupurilor extinsă la activitățile industriale. Un grup, arată Durkheim, nu este doar o "autoritate morală", dar, prin căldura care-l animă, prin simpatia pe care-o dezvoltă, el este şi o "sursă de viață." (XXX). Există o logică a transformării grupurilor care se regăseşte în procesul prin care comuna se dizolvă în stat, piața municipală se dizolvă în piața națională, astfel încât şi corporația va trebui să urmeze aceeaşi linie de transformări. *"Societatea în juxtapunere, va deveni un vast sistem de corporații naționale"* (XXI).

Aceasta înseamnă că "profesiunea organizată sau corporația va trebui să devină organul esențial al vieții publice" (p XXXII).

Aceasta este legea sociologică a corporației ca fenomen moral şi politic.

Iată dar că Durkheim optează pentru organizarea statală bazată pe corporații, adică pentru STATUL CORPORATIST. Această organizare va "umple lacunele" de care suferă "structura societăților europene". Organizarea pe bază de grupuri teritoriale (sate, districte, provincii) trece pe locul doi. Spiritul provincial dispare. Pe primul loc trece organizarea pe bază corporativă şi spiritul corporativ, al apartenenței la un grup profesional. Iată dar că predicția lui Tönnies nu se împlineşte. Apartenența la grupul profesional şi spiritul

corporativ arată că statusul nu dispare în favoarea contractului şi că forța capitalului nu e incompatibilă cu spiritul comunitar. Activitatea colectivă este prea complexă pentru a fi exprimată doar prin şi de către organul statului. Statul e "prea îndepărtat de indivizi" şi acolo unde statul este "singurul mediu în care oamenii se pot forma pentru viața comună, este inevitabil ca ei să se desprindă unii de alții, să se detaşeze reciproc şi, în aceeaşi măsură, societatea să se dezagrege. O națiune nu se poate menține, decât dacă, între stat şi particulari, se intercalează o serie de grupuri secundare care să fie destul de apropiate de indivizi pentru a-i atrage puternic în sfera lor de acțiune şi a-i antrena astfel în torentul general al vieții sociale. Vom arăta şi faptul că şi modul în care grupurile profesionale sunt apte să îndeplinească acest rol... se va înțelege cât de important este; mai ales în ordine economică, ca ele să iasă din această stare de neorganizare în care au rămas de un secol, dat fiind că profesiunile absorb astăzi majoritatea forțelor colective" (p XXXII-XXXIII).

Putem deci vorbi despre două axe posibile ale morfologiei sociale:

A) stat <---> organizare corporativă <---> indivizi integrați (individualism creator).

B) stat <---> vid social (absența grupului profesional) <---> anarhism (anomie).

5. Deci statusul şi spiritul comunitar nu dispar, nu sunt incompatibile cu spiritul industrial capitalist de vreme ce grupul profesional este un fenomen de apartenență (de status). Durkheim a intuit deci, iată, diferența între statul care pentru a menține agregarea socială procedează prin masificarea (şi deci înregimentarea indivizilor folosind forța şi frica şi cel care, în acelaşi scop, foloseşte, ca mijloc de integrare socială, nu forța şi frica, ci puterea morală a grupurilor profesionale, adică organizarea corporativă. Aceasta este diferența dintre statul totalitar şi cel corporativ sau comunitar. Primul face abstracție de diferențieri şi ține indivizii laolaltă ca şi cum ar fi asemănători până la omogenitate. Al doilea foloseşte sistemul diferențierii socio-profesionale ca instrument de integrare socială.

Prima concluzie deci care se poate desprinde este că grupul profesional este, din punct de vedere sociologic, principalul instrument de integrare socială şi deci principala putere morală în societățile moderne.

În mod subsecvent, se poate înțelege că ori de câte ori acest instrument lipseşte ori este refuzat, se manifestă un fenomen de anomie, o dezordine, o deviere, un fenomen aberant, de patologie socială.

Multe dintre fenomenele patologice de la noi - corupție, parazitismul social, organizația crimei, a furtului, a speculei, etc - sunt consecință şi expresia fie a carenței fie a refuzului "profesiunii organizate" ca instrument de integrare socială (şi morală în societate şi deci ca sursă de solidaritate socială. Problema țiganilor, de pildă, vine în atingere directă cu acest fenomen, aşa cum, tendința unor grupuri etnice spre enclave teritoriale izvorăşte din acelaşi anacronism al "spiritului provincial" ca fiind o forță antiprofesională şi deci "reacționară" în sistemul modernității).

"Nu voim a spune, precizează Durkheim, că circumscripțiile teritoriale sunt destinate să dispară complet, ci doar că ele vor trece pe planul al doilea. Instituțiile vechi nu se vor stinge niciodată în fața instituțiilor noi, până la a nu mai lăsa urme. Ele persistă nu numai ca supraviețuiri, dar şi pentru că persistă nevoia căreia-i răspundeau. Vecinătatea materială va constitui întotdeauna o legătură între oameni; ca atare, organizarea politică şi socială pe bază teritorială va subzista şi ea... În rest, chiar la baza corporației vom regăsi diviziuni geografice. Între diversele corporații ale aceleiaşi localități sau regiuni vor fi în mod necesar relații speciale de solidaritate, ceea ce reclamă o organizare adecvată" (XXXIII).

"Absența oricărei instituții corporative creează deci în organizarea unui popor... un vid" pe care nu-l poate umple decât constrângerea totalitară şi masificarea. Acesta este un alt înțeles pentru termenul durkheimist de anomie. Anomia este tocmai acest vid moral, vid de autoritate morală, un gol normativ, un deficit socio-moral, de integrare socială şi profesională. Un atare vid deci este o maladie generală, nu doar a unei părți a organizării sociale, întrucât el afectează întregul organism social. "Sănătatea corpului social" este afectată. Orice grup profesional este cadrul de împăcare a unei tensiuni între tendința spre diferențiere - de sarcini, de funcții, de activități - şi tendința spre integrare socială şi profesională. Această nouă tensiune nucleară este produsul diviziunii muncii sociale, care contribuie la diferențierea profesiunilor şi cere totodată cooperarea sarcinilor.

Dacă putem demonstra, cu Durkheim, că diviziunea muncii sociale generează noua putere morală a societății moderne, trebuie să ne întrebăm ce alte forțe provoacă dezordinea (anomia) sau blochează manifestarea normală a diviziunii muncii şi deci procesul de afirmare a grupului profesional. Putem spune că forțele ostile grupului profesional sunt forțe ostile societății şi noii puteri morale în societatea modernă.

6. Deşi diviziunea muncii este o lege universală, totuşi conştientizarea ei este un fapt recent. Fenomenul diviziunii muncii este unul generalizat. Ocupațiile sunt separate şi specializate continuu, ba chiar fabricile devin ele însele o specialitate. Diviziunea muncii este prezentă în toate domeniile, inclusiv în ştiințe. Ea se aplică organismelor şi societăților deopotrivă. Dacă despre diviziunea muncii putem spune că este o lege a naturii şi deci naturală, suntem îndreptățiți a spune, în acelaşi timp, că ea este şi o "regulă morală a conduitei umane"?

Suntem nevoiți, aşadar, să determinăm funcția diviziunii muncii sociale, adică nevoia căreia-i corespunde. Odată determinată va trebui să examinăm dacă această nevoie este de aceiaşi natură cu acelea cărora le răspund alte reguli de conduită al căror caracter moral este necontestat.

Diviziunea muncii sporeşte puterea materială şi intelectuală a societăților, "ea este o sursă a civilizației".

Pentru a conferi diviziunii muncii o funcție morală, trebuie să dovedim că civilizația are un caracter moral, lucru care, până la Durkheim, n-a fost de loc dovedit. Pentru a determina "caracterul" moral al civilizației avem nevoie de un fapt de care să ne putem servi spre a "măsura nivelul moralității

medii şi să observăm şi apoi, cum anume variază acesta pe măsură ce progresează civilizația.” (p.12-13).

Or, arată sociologul francez, această “unitate de măsură ne lipseşte, dar, în schimb, posedăm una pentru a măsura imoralitatea colectivă. Numărul mediu de sinucideri, crimele de toate felurile, pot servi spre a marca înălțimea imoralității într-o societate dată. Ori, studiul ei, nu este spre onoarea civilizației, întrucât numărul de fenomene morbide pare a creşte pe măsură ce artele, ştiințele şi industria progresează.” (p.13).

Se conchide de aici că civilizația este imorală. Dacă însă cercetăm acest “complex, rău definit, pe care-l numim civilizație”, vom descoperi că “elementele din care el se compune sunt lipsite de orice caracter moral”. Nici drumul de fier, care-a înlocuit diligența, nici transatlanticul etc, n-au nimic de natură morală. Activitatea industrială deci (ca şi arta şi ştiința) răspunde unor nevoi, dar aceste nevoi nu sunt morale.

“Întrucât nu este nimic în civilizaţie care să aibă caracter moral ea este moral indiferentă /sau neutră/. Dacă deci diviziunea muncii n-ar avea alt rol decât pe acela de a face civilizația posibilă, ar însemna că ea participă la aceeaşi neutralitate morală” (p.160).

Civilizația n-are, într-adevăr, prin ea însăşi valoare intrinsecă şi absolută. Pe această linie, deci, nu putem găsi răspunsul la întrebarea pusă. Este necesar, observă Durkheim, să identificăm o altă funcție a diviziunii muncii, pe lângă aceea de a genera civilizația. Aceasta ne va oferi cu adevărat calea către răspuns. Procedând astfel, vom descoperi că diviziunea socială a muncii permite o distribuire a funcțiilor şi deci predispune la o completare reciprocă. Căutăm la ceilalți calitățile care ne lipsesc, astfel că "participând la natura lor ne simțim mai puțin incompleți".

7. Legea diviziunii muncii sociale, aşadar, explică geneza oricărei forme de viață socială. Ea este deci o lege universală a sociologiei şi astfel cu teoria sociologică a diviziunii muncii este inaugurată în sociologie noua cauzalitate, aceea care operează cu diferențele ieşind din regimul tautologiei, mijlocind, practic, naşterea sociologiei însăşi ca ştiință a societății.

Mecanismul pe care-l implică legea diviziunii muncii nu este identic celui care determină sentimentele de simpatie care-şi au sursa în asemănarea indivizilor. Într-un caz, "imaginea celuilalt ajunge să fie inseparabilă de a noastră, nu doar pentru că îi este frecvent asociată, dar mai ales

pentru că este complementul ei natural: ea devine deci parte integrantă a conştiinţei noastre" (p.25).

În cel de-al doilea caz, când "reuniunea rezultă din asemănarea celor două imagini, ea se manifestă ca o aglutinare. Cele două reprezentări devin solidare pentru că, fiind indistincte, total sau parţial, ele se confundă şi fac împreună doar una, nefiind solidare decât în măsura în care se confundă. Din contră, în cazul diviziunii muncii ele sunt separate una de alta, exterioare una alteia, şi nu sunt legate decât întrucât sunt distincte. Sentimentele nu pot fi deci aceleaşi în cele două cazuri şi nici relaţiile sociale care derivă din ele" (p.26).

Iată dar că omogenul şi diferenţiatul joacă roluri psihologice, sociologice şi culturale. Ele vor întemeia logici sociale şi simbolice diferite. Cât priveşte diviziunea muncii, vom observa că ea este, "dacă nu unica, cel puţin principala sursă a solidarităţii sociale în societăţile bazate pe specializarea sarcinilor."

Cum se poate însă, verifica ipoteza conform căreia solidaritatea socială derivă, în cadrul societăţilor contemporane, în principal din diviziunea muncii? Trebuie să dovedim nu că diviziunea muncii generează solidaritate ci să determinăm "în ce măsură solidaritatea pe care ea o

produce contribuie la integrarea generală a societății: întrucât doar astfel vom şti până la ce punct este ea necesară, dacă este un factor esențial al coeziunii sociale, sau, dimpotrivă, doar o condiție accesorie şi secundară" (p.27-28).

Astfel privite lucrurile, diviziunea muncii are înțelesul unei legi sociologice generale şi al unui nou principiu sociologic, adică, al unei cauzalități sociologice în stare a produce un nou tip de socialitate. Dacă vechea cauzalitate sociologică se referă la solidaritatea socială prin asemănare, (datorată asemănării) noua cauzalitate sociologică vrea să spună că diferențele generează solidaritatea, or aceasta-i tot una cu a spune că ceea ce-i separă pe oameni îi uneşte. "Diferențele (i) de sarcină, de rol, dintr-o comunitate (A), unifică (non i) indivizii din aceeaşi comunitate (A)". Metoda pe care-o propune Durkheim este aceea care ne cere să "comparăm" legătura socială produsă de diviziunea muncii, cu alte tipuri de legături sociale, "pentru a măsura partea care-i revine în efectul total (adică în integrarea socială, n. n.) şi pentru aceasta este absolut necesar să începem prin a clasa diferitele specii de solidaritate socială." (p.28).

Lucrul acesta nu este la îndemână pentru că, de fapt, solidaritatea socială este un "fenomen cu totul moral" care nu se pretează la "observare exactă, nici

la măsurare". Pentru a realiza deci clasificarea şi compararea necesară trebuie să "substituim faptului intern care ne scapă un fapt exterior care-l simbolizează şi să-l studiem pe cel dintâi prin intermediul celui de-al doilea" (p.28).

Durkheim apreciază că acest "simbol vizibil este DREPTUL".

Aceasta este marea invenție a lui Durkheim şi ea este o descoperire universală a sociologiei care ne previne că faptul social nu este nemijlocit vizibil, are deci caracter de "fapt ascuns" sau, în orice caz, de fapt care se manifestă prin fenomene de suprafață pe care trebuie să ştii să le decupezi şi prin care eşti îndrituit să măsori volumul şi intensitatea faptului social propriu-zis (cuantificare). Orice fapt social, deci, are propria lui morfologie, se compune adică din "suprafață" şi "substrat". Ipoteza pe care-o face Durkheim este aceea că "numărul relațiilor sociale /între indivizi ori între grupuri/ este în mod necesar proporțional cu cel al regulilor juridice care le determină" (p.29).

În drept deci putem căuta şi vom găsi "toate varietățile esențiale ale solidarității sociale" (29). Pentru obiecțiile că există specii de solidaritate care nu se exprimă în drept ci în cutume, Durkheim arată că de fapt acesta este o excepție pentru cazul în care "dreptul nu corespunde stării actuale a societății" şi

că deci el se menține prin "forța obişnuinței" şi a obiceiului. În acest caz, "noile relații" intră în conflict cu "dreptul vechi" şi din această cauză ele se manifestă doar ca moravuri, ca reguli, care n-au intrat încă în drept. Dar aceasta este excepția, zice Durkheim, fiindcă în mod normal, *"moravurile nu se opun dreptului, ci dimpotrivă, reprezintă baza acestuia"* (p.30).

Se cuvine făcută însă observația că există nenumărate cazuri în care dreptul nu se reazemă pe obiceiuri. şcoala Le Play, consemnează, cum vă aduceți aminte, cazul unei ordini juridice superpuse (de proveniență străină) peste o ordine cutumiară. În aceste cazuri, dreptul şi obiceiul se află într-o opoziție structurală şi ca atare se sustrag statutului de excepție. Dacă însă luăm în considerare societatea ca tip generic, atunci diferențele de la legea lui Durkheim trebuie încadrate în clasa excepțiilor şi a "cazurilor patologice". În realitate, crede Durkheim, societățile omeneşti, dincolo de variațiunile locale, cunosc numai două tipuri de solidarități: mecanică şi organică. Ca atare nu putem regăsi decât două specii de drept: represiv şi restitutiv. Ceea ce-i conferă solidarității sociale caractere specifice este "natura grupului căruia îi asigură unitatea; de aceea ea variază în raport cu tipurile sociale. Ea nu este aceeaşi în sânul familiei

şi în societăţile politice; nu suntem ataşaţi patriei noastre în acelaşi mod în care romanul este ataşat cetăţii sau germanicul, tribului său. Dar întrucât aceste diferenţe ţin de cauze sociale nu le putem sesiza decât pornind de la diferenţele care se manifestă în planul efectelor sociale ale solidarităţii." (p.30-31).

Sociabilitatea, deci, poate fi cunoscută numai prin "efectele" sale întrucât "sociabilitatea în sine nu se întâlneşte nicăieri. Ceea ce există efectiv, sunt formele particulare ale solidarităţii, solidaritatea domestică, solidaritatea profesională, solidaritatea naţională, cea de ieri, de azi, etc." (p.31).

Obiectul sociologiei este, aşadar, studiul solidarităţii. Aceasta este un "fapt social pe care nu-l putem cunoaşte decât prin efectele lui sociale"(p.31).

Pentru a determina partea care revine acelei solidarităţi sociale ce-şi are cauza în diviziunea muncii, trebuie să *"comparăm numărul de reguli juridice care-o exprimă cu volumul total al dreptului"* (p.32).

Orice percept de drept este o "regulă de conduită sancţionată". Sancţiunile variază după gravitatea atribuită perceptelor şi după locul lor în conştiinţa publică. Tipul sancţiunii reprezintă

criteriul clasificării regulilor juridice. În sensul acesta distingem între reguli represive (cele care constau "într-o durere sau, cel puțin, într-o diminuare, aplicate agentului": averii sale, onoarei sale, vieții, libertății, bunurilor) şi reguli restituitve (cele care nu implică o suferinţă provocată agentului ci constau în "repunerea lucrurilor în starea lor normală, în restabilirea raporturilor afectate față de forma lor normală, fie că actul incriminat este readus cu forța la tipul de la care a deviat, fie că este anulat, adică privat de orice valoare socială").

Există deci "sancțiuni represive organizate" (sfera dreptului penal) sau "sancțiuni pur restitutive" (dreptul civil, comercial, de procedură, administrativ şi constituțional).

Fiecărei specii de drept îi corespunde un tip de solidaritate socială. Cunoaşterea societății înseamnă, aşadar, într-o primă accepțiune, cunoaşterea tipurilor de solidaritate socială.

IX. DE LA TEORIA PEDEPSEI LA TEORIA CONŞTIINȚEI COLECTIVE. CONŞTIINȚA SOCIALĂ ŞI CONŞTIINȚA COMUNĂ

1. Integrare şi solidaritate. 2. Crimă şi pedeapsă. 3. Comunitatea de ofensă. 4. Scara pedepselor. 5. Comunitatea poporului. 6. Conştiința colectivă. 7. Comunitatea justițiară. 8. Antropologia pedepsei. 9. Eclezia, comunitatea religioasă. 10. Comunitatea transcendentală.

1. "În societăţile în care trăim, solidaritatea socială derivă din diviziunea muncii. Aceasta este un adevăr evident, pentru că diviziunea muncii în societăţile contemporane este foarte dezvoltată şi ea produce solidaritatea. Dar trebuie să determinăm în ce măsură solidaritatea pe care ea o produce contribuie la integrarea generală a societății: întrucât numai atunci vom şti până la ce punct ea este necesară, dacă este un factor esenţial al coeziunii sociale sau dimpotrivă, nu este decât o condiție accesorie şi secundară. Pentru a răspunde acestei chestiuni, este necesar să comparăm această legătură socială cu altele, spre a măsura partea care-i revine în efectul total şi în acest scop este indispensabil să începem prin a clasa diferitele specii de solidaritate socială" (s.n.) (p.27-28).

Totalitatea legăturilor sociale dintre membrii unei societăți reprezintă "măsura" integrării lor sociale.

Tipurile legăturilor, volumul şi intensitatea lor conferă, în viziunea lui Durkheim, caracteristicile definitorii ale acestei "unități" numită "societate". Studiul societății începe, aşadar, cu studiul "legităților sociale", deci cu studiul solidarității.

Aceste legături mențin indivizii împreună, într-o unitate *sui-generis* pe care o denumim societate.

Prin urmare societatea este compusă din două elemente: a) populația (număr de membrii); b) legături sociale între membrii acelei populații (volumul şi intensitatea legăturilor sunt variabile).

Extinderea legăturilor sociale asupra membrilor unei populații reprezintă procesul de integrare a unei societăți.

Comprimarea, respectiv reducerea numărului şi intensității legăturilor sociale în cadrul unei populații reprezintă procesul invers pe care Durkheim îl denumeşte *dezintegrare socială* şi care întreține "formele patologice" de solidaritate socială pentru a căror desemnare Durkheim a inventat conceptul de *anomie* (a=fără, nomos=normă, regulă).

Nici o societate nu este complet integrată. Există deci grade de integrare a societăților şi acestea dau expresie volumului (numărul) şi intensității legăturilor sociale. Sociologul este interesat de cauzele care determină aceste legături,

respectiv, care influențează volumul şi intensitatea lor. Pe de altă parte, legăturile sociale nu sunt toate de acelaşi tip. Tipul legăturilor sociale indică tipul de solidaritate socială. Diviziunea muncii sociale produce un anumit tip de solidaritate (deci de legături sociale). Acest tip de solidaritate contribuie la integrarea societății. Este însă acesta singurul tip de solidaritate socială în cadrul societății moderne? Ce alte tipuri de solidaritate socială există pe lângă cea determinată de diviziunea muncii sociale? În ce raporturi se află aceste tipuri de solidaritate socială în cuprinsul unei societăți? Care dintre ele este determinant (esențial, hotărâtor) pentru integrarea societății? Calea către răspunsul la aceste întrebări constă, arată Durkheim, în a "măsura partea care-i revine fiecărui tip de legătură socială în efectul total", adică în integrarea generală a societății. În prelegerea trecută, ne-am referit la rolul diviziunii muncii sociale în determinarea solidarității sociale. Diviziunea muncii nu produce întreaga solidaritate socială, deşi are un rol hotărâtor în integrarea generală a societăţilor moderne. Aceasta înseamnă că ea produce doar un tip de legături sociale şi că, pe măsura înaintării în timp spre societățile moderne, ponderea (volum) acestor legături sociale în "efectul total", adică în cadrul coeziunii sociale, creşte progresiv. Există, deci, specii diferite de

legături sociale, adică specii de solidaritate socială. Metoda care ne deschide accesul la tipurile de legături sociale este aceea care porneşte de la studiul "faptelor externe pentru a obține cunoştințe despre faptul social intern."

Faptul extern în care se exteriorizează - prin efecte - solidaritatea socială este dreptul.

Dreptul cuprinde două specii de sancțiuni: represive şi restitutive. Studiul solidarității sociale începe, deci prin studiul sancțiunilor aplicate pentru a pedepsi sau a corecta încălcarea regulilor.

Teoria coeziunii sociale se bazează deci pe studiul pedepsei.

2. Putem spune că sociologia începe cu şi de la studiul pedepsei. Studiul societății debutează cu antropologia pedepsei. Pedeapsa urmează greşelii. Esența greşelii sau conținutul ei sociologic este ruptura legăturii sociale. A rupe o legătură socială este un fapt social. Conținutul sociologic al greşelii ca fapt social este, deci, ruperea legăturii sociale. Care este conținutul sociologic al pedepsei? Altminteri spus, în ce constă pedeapsa, ca fapt social? Pentru a răspunde întrebării trebuie să urmăm regulile metodei durkheimiste, adică să cercetăm faptele externe care simbolizează faptul social intern. Aceste fapte externe fac parte din dreptul represiv, sunt deci fapte juridice. O legătură

socială poate fi ruptă şi actul acesta este denumit, în dreptul represiv, crimă.

Pedeapsa este forma de manifestare socială reactivă a legăturii sociale rupte.

Surpriza teoriei durkheimiste constă a demonstra că o legătură socială nu încetează - prin actul rupturii - să se manifeste. Ea se manifestă într-o altă formă socială - decât aceea a coeziunii sau solidarității implicite - şi anume sub forma pedepsei, Actul rupturii este crima, forma de manifestare socială reactivă a legăturii rupte este pedeapsa. Puterea societății, deci nu încetează în cazul şi în cadrul legăturii rupte. Ea doar îşi schimbă în acest caz forma de manifestare; nu se mai manifestă ca solidaritate sau coeziune socială nemijlocită între membrii, ci ca pedeapsă şi mânie colectivă, ca răzbunare. Într-un anume sens, în aceste cazuri puterea societății se întețeşte, sporeşte, nu scade. Declinul acestei puteri sociale apare numai în cazurile în care crimele rămân nepedepsite. Când o societate, de exemplu, nu poate declanşa un act de pedepsire a criminalului şi a ceea ce percepe drept crimă, putem spune că are o putere socială scăzută, că forțele care o opresc de la pedeapsă sunt mai puternice decât ea. În asemenea cazuri se prăbuşeşte legitimitatea autorității (juridice, politice, statale) şi apar decepția şi

anarhia. Societățile aflate sub puterea cuceritorului nu pot pedepsi, de exemplu, crimele săvârşite de acesta în numele celui mai tare. Societatea românească bunăoară a fost confruntată cu asemenea epoci de gravă jignire a demnității sale fiind în câteva rânduri împiedicată de forțe potrivnice să-l pedepsească pe cel ce-a comis crime grave. Astfel, răpirea lui Brâncoveanu şi a celor patru fii ai acestuia şi asasinarea lor prin tăierea capetelor peste puterea şi voința românilor, ori asasinarea, de către agentul imperial, a lui Mihai Viteazul, sunt astfel de acte în care puterea pedepsitoare a societății a fost blocată de forțe mai mari. În asemenea cazuri societatea respectivă se ridică deasupra istoriei prin martirizare şi sanctificare. Este o formă diferită de pedepsire transistorică a criminalului, în şi printr-un tribunal al conştiinței colective care-şi pronunță propria ei sentință.

Cel ucis este martirizat. Aceasta este esența sociologică a martirajului. Iar vinovatul este stigmatizat, aşezat sub stigmatul satanismului.

Orice act de martirizare este un cadru al tribunalelor colective, transistorice, care aşează definitiv în memoria socială numele criminalului sub stigmatul călăului. aşa au apărut în conştiința europeană martirii şi sfinții creştini.

Martirajul şi "martirizarea" (recunoaşterea martirilor) este o formă sublimată de "pedepsire" şi restaurare a funcţiei justiţiare într-o societate. (Aşa se explică faptul că, imediat după 1989 s-a intensificat procesul de recuperare a unor mari figuri nedreptăţite, între care, cel mai reprezentativ este Mareşalul Antonescu). Sanctificarea lui Brâncoveanu, Ştefan cel Mare etc, sunt reacţii sublimate de compensare a unei funcţii şi nevoi colective de justiţie atâta vreme suspendate.

Studiul solidarităţii începe cu studiul crimei şi al pedepsei.

"Denumim cu termenul de crimă, precizează Durkheim, orice act care, într-un grad oarecare, determină contra autorului său această reacţie caracteristică pe care o denumim pedeapsă. A cerceta tipul legăturii înseamnă a te întreba care este cauza pedepsei, sau şi mai clar, a te întreba în ce anume constă, în mod esenţial crima." (p. 35).

3. În toate speciile de crime există ceva comun.

"Reacţia pe care /crimele/ o determină din partea societăţii, anume pedeapsa, este, dincolo de diferenţele de grad, pretutindeni şi întotdeauna aceeaşi " (p.35).

Trebuie deci să degajăm trăsăturile care se regăsesc în "toate varietăţile criminologice ale diverselor tipuri sociale". Lucrul acesta nu este

simplu fiindcă există acte "criminale" care, totuşi, prin ele însele nu provoacă daune societății. Atingerea unui obiect tabu, pronunțarea inexactă a unor formule rituale, necelebrarea unor sărbători etc, sunt considerate în anumite societăți, crime. Altminteri spus, "locul pe care reglementarea ritualului, a etichetei, ceremoniilor, practicilor religioase, îl ocupă în dreptul represiv al unor popoare", este extrem de important (p.37).

Greşeala comiterii omuciderii este cea mai sever pedepsită în dreptul penal al popoarelor civilizate.

"Şi totuşi o lovitură de bursă, o criză economică, un faliment pot dezorganiza mult mai grav corpul social decât o omucidere izolată" (p.38).

Cine fixează deci aceste proporții în scara pedepsei? Putem spune că "regulile penale exprimă, nu condițiile esențiale ale vieții sociale, ci pe cele care par astfel grupului care le respectă?" (p.38).

O asemenea ipoteză nu explică, ea este un truism întrucât se reduce la a spune că pentru o societate regulile sunt necesare pentru că ea le consideră necesare.

"Singura trăsătură comună tuturor crimelor este că ele constau din acte universal reprobate de membrii fiecărei societăți."

Altfel spus, "crima ofensează sentimentele care, pentru un acelaşi tip social, se regăsesc în toate conştiinţele sănătoase" (p.39).

Aceste sentimente comune sunt conținutul legăturii sociale a cărei ruptură e socotită o crimă şi este pedepsită drastic.

Crima, deci, "trezeşte" sau activează ceea ce există în toți indivizii, în forme latente: sentimentul ofensei. Numim aceste sentimente latente care atunci când sunt ofensate într-un individ sunt ofensate în toți indivizii "normali", "comunitate de ofensă".

Astfel, "chiar în timp de pace, noi avem pentru cel ce-şi trădează patria cel puțin tot atâta aversiune ca pentru hoț sau excroc" (p. 39).

Iată-ne, dar, conduşi la o teorie a sentimentului comun ca fundament al socialului, mai precis ca fundament al solidarității sociale sau al coeziunii sociale şi conținut al legăturii sociale generale. Starea opusă acesteia este "dezintegrarea societății" care generează "anomia".

"Nu vom putea alcătui o listă a sentimentelor a căror violare constituie actul criminal; ele nu se disting de celelalte decât prin această trăsătură că

sunt comune marii medii a indivizilor aceleiaşi societăţi" (p.40).

Comunitatea de ofensă este o comunitate a indignării în faţa crimei. Dacă reuşeşti să culpabilizezi "omul mediu" (normal) reprimi în el latenţa indignării şi deci anihilezi, blochezi în el reacţia comunităţii de ofensă.

Cei culpabilizaţi sunt "făcuţi" fără voia lor copărtaşi la crimă. Ei nu mai pot distinge ofensa şi deci nu pot reacţiona contra ei. Regulile care interzic actele ofensatoare la adresa acestor sentimente sunt "gravate în toate conştiinţele" astfel că "toată lumea le cunoaşte şi simte că sunt fondate." Această particularitate se regăseşte în modul în care este construit dreptul penal. Orice "drept scris are un dublu obiect: a prescrie unele obligaţii şi a defini sancţiunile ataşate."

Dreptul restitutiv enunţă drepturile şi obligaţiile într-o "manieră pozitivă", dar nu spune întotdeauna ce se întâmplă când ele sunt violate. Sancţiunea trebuie căutată în altă parte. "Uneori este chiar subînţeleasă" ca în acel articol din codul civil francez care ordonă femeii să locuiască numai împreună cu soţul; "s-ar putea deduce de aici, că soţul o poate forţa să se reintegreze domiciliului conjugal, dar această sancţiune nu este, nicăieri, formal indicată. Dreptul penal, dimpotrivă, nu

edictează decât sancțiuni, dar nu spune nimic despre obligațiile la care acesta se raportează. El nu comandă respectarea vieții altuia, ci să fie pedepsit cu moartea asasinului... Fără îndoială, dacă acțiunea e pedepsită, decurge din faptul că aceasta e contrară unei reguli obligatorii, dar această regulă nu este expres formulată. Nu putem avea altă explicație la aceasta decât că regula e cunoscută şi acceptată de toată lumea" (p.40-41).

4. Distincția dintre cele două specii ale dreptului este aşadar, în primul rând, aceasta: dreptul represiv formulează pedeapsa socotind regula implicit cunoscută, pe când dreptul restitutiv formulează în primul rând, şi în mod pozitiv, regula.

Există, iată, două moduri de a legifera: una defineşte modul pedepsirii (expune speciile de pedepse), cealaltă defineşte modul acțiunii (ce trebuie şi ce nu trebuie făcut). Acest al doilea mod are un caracter strict pozitiv şi radical specializat, motiv pentru care a fost numit "drept funcțional".

Aceasta trimite sociologul la o constatare extrem de importantă şi Durkheim o formulează, el însuşi.

Regula este echivalentul unui sentiment comun şi identic cu sine, pentru toți membrii societății. Ea este deci corespondentul unui fapt de conştiință, comun şi invariabil pentru toți membrii unei

societăți. Pedeapsa însă este variabilă ca intensitate, în cadrul unei societăți, de la un caz la altul, de la o situație la alta.

În orice societate există deci un fapt social invariabil - regula - şi un fapt social variabil: "scara graduală a pedepselor".

Acestea - regula şi scara pedepsei - se află în unul şi acelaşi sentiment comun. Pedeapsa deci este o "proporție socială", regula este o ecuație socială. Altminteri spus, regula socială este una şi aceeaşi pentru toți, încălcarea ei este variabilă în timp şi în spațiu, deci în volum şi în intensitate. De aceea, dreptul penal nu se preocupă de ceea ce este comun acceptat şi cunoscut ci de ceea ce, fiind variabil, trebuie fixat sub forma unui standard numit scara pedepselor. Acest standard propune societăților o proporție socio-afectivă pentru modelul de variație a pedepsei în spațiu şi în timp, adică pentru variația volumului şi intensității solidarității sociale.

Experiența socială (colectivă) cu privire la aceste proporții este simbolizată de către dreptul penal. În expresia sa difuză acesta se manifestă în şi prin tradițiile unei comunități. Uneori comunitățile reuşesc să-şi sistematizeze tradițiile într-o Carte, cartea sacră a comunității, de valoare universală. Aceste popoare dau expresie sintetică sentimentelor lor comune, înalță la rang de expresie sacră

"comunitatea de ofensă". Această carte sfântă este organonul comunității răzbunătoare, animatorul şi memoratorul ei. aşa s-a întâmplat în cazul evreilor cu Pentateucul. Alteori acestea rămân sub forma difuză a unui corp al tradițiilor, în care sunt cuprinse reguli, maxime, mituri, un întreg povestariu, instituții, teme, ceremonii, etc., pe care-l denumim cu un termen propus de ştiința romantică, folclor. Pentateucul este, "înainte de toate, un rezumat al tradițiilor de toate felurile, prin care evreii îşi explicau lor înşişi, şi în modul lor, geneza lumii, a societății lor, şi a principalelor lor practici sociale... Întrucât cartea nu este decât o țesătură de legende naționale, putem fi asigurați că tot ceea ce ea cuprinde era înscris în toate conştiințele" (p.41-42).

5. Iată-ne dar în postura de a înțelege, pornind de la sociologia durkheimistă, un concept atât de controversat, pe care l-am întâlnit deja la Tönnies, şi anume cel de popor. Ne reamintim că, în viziunea sociologului german, acest concept reprezintă nivelul maxim de expansiune a unei comunități. Fenomenul acesta constă din faptul că anumite tradiții, viziuni despre lume, sentimente despre spațiu şi timp, despre justiție, dreptate şi nedreptate, etc., se află "în toate conştiințele".

Am putea denumi această comunitate de viziuni, tradiții, sentimente, reprezentări (despre

spațiu şi timp etc), sentimente de dreptate, justiție etc, popor sau etnie. În conformitate cu teoria sociologică durkheimistă, aşadar, noțiunea de popor (de care el nu interesează în mod special) ar acoperi comunitatea ai cărei membrii împărtăşesc aceleaşi tradiții şi aceleaşi viziuni despre "geneza lumii, a societății şi a principalelor practici sociale."

Aceste tradiții pot funcționa sub formă difuză, într-un corp de cultură orală, conservat prin memoria colectivă nescrisă, sau sub forma sistematizată a unor texte care alcătuiesc împreună cartea sacră a unui popor. Acesta este Pentateucul ebraic. La celelalte popoare, corpul memoriei colective se menține sub forma culturii orale denumite folclor, adică ceea ce termenul însuşi spune: cultura poporului (*folk* = popor, *lore* = cântece).

Prin urmare, tradițiile pot îmbrăca formă scrisă şi formează cartea sfântă a unui popor ori formă orală difuză şi formează memoria sfântă a unui popor. Atacul la ele reprezintă şi într-un caz şi în altul crima supremă contra sufletului unui popor. Ea ar trebui pedepsită prin legi speciale.

Poporul deci înseamnă comunitate de reguli, comunitate a sentimentelor, comunitate a ofenselor, comunitate a reprezentărilor, comunitate a experiențelor sociale, ba chiar a unor dintre

experienţele profesionale (exprimate bunăoară, prin comunitatea uneltelor şi a practicilor specifice acelui popor, cum arată S. Mehedinţi).

Ciudăţenia reacţiilor moderne este aceea că prin despărţirea practicilor culturale de practicile producţiei s-a ivit posibilitatea scindării comunităţii denumită popor. Apar două circuite ale culturii, astfel că o "elită" se poate separa de comunitatea tradiţiilor. Există, din acest punct de vedere, două tipuri de elite în lume: una care-şi desfăşoară activitatea în cadrul comunităţii culturale a propriului popor (elitele "organice") şi elitele care se îndepărtează de acest corp comunitar ba chiar contestă comunitatea tradiţiilor până la disprețuirea poporului însuşi ca fiinţă etnică. Este interesant să observăm că nici un intelectual evreu nu se întoarce contra **Pentateucului**, adică împotriva comunităţii spirituale a poporului evreu. Nici un intelectual rus nu se ridică împotriva folclorului rusesc, adică împotriva poporului rus. În schimb, un corp variabil de intelectuali, în cultura română, se ridică aproape sistematic împotriva comunităţii spirituale a poporului român. Este primul fenomen european de scindare gravă a "societăţii" urbane, intelectuale de comunitatea sufletească a poporului. Avem de-a face cu un fenomen de super-punere a unei forţe negatoare, a unei voinţe de ruptură, peste

comunitatea organică a tradițiilor. Rezultatul este că viziunea despre lume a poporului român, miturile sale, regulile sale, atitudinile sale, deci maximele sale, sentimentele sale, sunt refuzate sistematic de către acest corp al intelectualilor neorganici, cu efecte extrem de dăunătoare asupra întregii existențe colective. Fenomenul n-are o asemenea amploare în nici una dintre societățile europene. Ne aflăm, iată, în fața unei *deviații* semnificative de la legea comunității, deviație care trebuie explicată întrucât generează implicații notabile asupra legii ecuației sociale a normelor şi asupra concepției despre scara pedepselor. Altminteri spus, într-o atare societate nu poate funcționa un sentiment comun - oricât de restrâns, de comprimat - cu privire la scara pedepsei şi la regula socială. Este ca şi cum ar funcționa două reguli sociale, două tipuri de ofensă, două proporții pentru ierarhia pedepselor, adică două comunități. Un foarte ciudat război s-a declanşat astfel în chiar nucleul ființei sociale care este astfel măcinată, în interior, de o forță dizolvantă, distructivă, la capătul căreia este dezintegrarea socială, substituirea unei identități (a regulii) cu alta. Lupta aceasta, desigur, a fost transpusă în cadrul circuitului istoric al culturii, adică la nivelul "creației culte" (scrise).

Există, deci, un fundament al socialității, al cărui simbol, la suprafața faptului social, este dreptul represiv, sau codificarea pedepsei. Întrucât, regulile sale (prin care se exprimă legăturile sociale profunde) sunt comun împărtăşite, fiind deci "înscrise" în toate conştiințele, "funcționarea justiției represive tinde să rămână mai mult ori mai puțin difuză" (p.42).

"În tipurile sociale cele mai diferite ea nu se exercită prin organismul unui magistrat special, ci societatea întreagă participă la acest exercițiu într-o măsură mai largă ori mai restrânsă" (p.42).

Ideea lui Durkheim este că, în "societățile primitive" dreptul este "în întregime penal" şi pe măsură ce ne apropiem de vremurile moderne acest drept cedează, se comprimă în favoarea dreptului restitutiv. La Roma, crimele erau judecate de către popor şi numai afacerile civile erau judecate de pretor. Puterea judiciară era deci difuză, lucru care n-ar putea fi explicat dacă n-am admite că *"sentimentele cărora le corespund aceste reguli n-ar fi imanente în toate conştiințele."* (p.43). Totuşi crima ca fenomen social nu este definită, când spunem că ea "constă într-o ofensă adusă sentimentelor colective, întrucât printre acestea se găsesc multe care pot fi ofensate fără ca ofensa să fie o crimă."

Suntem deci încă în fața sarcinii de a defini crima. O definiție trebuie să pună în relație "unitatea efectului" cu "unitatea cauzei".

"Proprietățile esențiale ale unui lucru sunt cele pe care le observăm peste tot unde acel lucru există şi care nu-i aparțin decât lui " (p.35).

Deocamdată s-a reținut că faptul criminologic se raportează la sentimente colective.

"Sentimentele colective cărora le corespunde crima trebuie să se singularizeze de altele printr-o proprietate distinctivă oarecare: ele trebuie să aibă o anumită intensitate medie. Nu numai că ele sunt grave în toate conştiințele, dar ele sunt resimțite în toate conştiințele, ca foarte grave" (p.43).

A doua trăsătură a acestor sentimente este caracterul lor refractar la schimbare.

Ele se schimbă foarte greu şi lucrul acesta reiese din marea diferență a ritmului de schimbare a dreptului civil comparativ cu ritmul de schimbare a dreptului penal în acelaşi interval. Astfel la Roma, timp de 10 generații după epoca codificării dreptului penal prin *Legea celor 12 table* n-au fost adăugate decât câteva legi penale. Aceasta mărturiseşte despre "rezistența sentimentelor colective" la schimbare.

Rapiditatea schimbării regulilor este expresia energiei sărace a sentimentelor care stau la baza lor,

fie întrucât "ele sunt recent dobândite şi n-au avut vreme să penetreze conştiinţele, fie întrucât sunt pe cale de a-şi pierde rădăcinile şi de a urca din străfunduri la suprafaţă" (p.44).

Acesta este un adevăr sociologic cu valoare de lege valabilă atât în cazul regulilor juridice şi morale cât şi în cazul celor estetice.

Prin urmare, rapiditatea unei schimbări este şi dovada superficialităţii ei; lucrurile importante sociale se schimbă foarte greu. Ele sunt fenomene conservatoare.

6. "Ansamblul credinţelor şi sentimentelor comune mediei membrilor aceleiaşi societăţi formează un sistem determinat care-şi are viaţa sa proprie /pe care/ putem să-l denumim conştiinţa colectivă sau comună. Fără îndoială, ea n-are, ca substrat, un organ unic; ea este, prin definiţie, difuză în toată societatea; dar nu este, prin aceasta, lipsită de caractere specifice care fac din ea o realitate distinctă. Într-adevăr, ea este independentă de condiţiile particulare în care se află plasaţi indivizii; aceştia trec, ea rămâne. Este aceeaşi la Nord şi la Miazăzi, în marile oraşe şi în cele mici, în diversele profesiuni. De asemeni, ea nu se schimbă cu fiecare generaţie, ci leagă unele cu altele generaţiile succesive. Ea este deci cu totul altceva decât conştiinţele particulare, deşi nu se

realizează decât prin indivizi. Ea este tipul psihic al societății, tip care are proprietățile sale, condițiile sale de existență, modul său de dezvoltare, precum tipurile individuale îl au pe al lor, deşi într-un fel diferit." (p.46).

Durkheim ne previne să nu confundăm termenii de "conştiință colectivă" şi de "viață psihică a societății".

Conştiința colectivă nu se întinde asupra întregului cerc al "vieții psihice a societății". În societățile superioare mai ales, conştiința colectivă nu este decât o parte foarte restrânsă a "vieții psihice a societății".

"Funcțiile judiciare, guvernamentale, ştiințifice, industriale, într-un cuvânt toate funcțiile speciale sunt de ordin psihic, pentru că ele constau din sisteme de reprezentări şi acțiuni; totuşi ele sunt evident în afara conştiinței comune."

Dacă, deci, conştiința comună este altceva decât viața psihică a societății şi nu trebuie confundată cu conştiința socială, atunci ce este ea de fapt? Spre deosebire de toate celelalte fapte psihice şi de conştiință, care fac parte din viața psihică a societății, fără a fi părți ale conştiinței comune, aceasta cuprinde sentimentele şi reprezentările împărtăşite de toți membrii unei societăți, alcătuind aşadar, un fel de comunitate sufletească ideală. Prin

intensitatea ei în noi, această conştiinţă comună, se manifestă ca "factor al vitalităţii" noastre generale astfel încât tot ceea ce "tinde a o slăbi ne deprimă". Aceste stări comune din conştiinţele individuale alcătuiesc un întreg de natură totodată ideală şi psihorganică, compun adică o putere, o forţă de mare intensitate în noi. **Acest întreg reprezintă tipul social**, tipul psihic de societate. El este comunitatea noastră şi acţionând din afara noastră. Aceste stări sunt cele prin care se manifestă societatea în noi. Dar nu societatea în general, ci aceea care se compune din membrii care se aseamănă între ei în ceea ce priveşte sentimentele, credinţele şi reprezentările lor. Ei au aceleaşi sentimente, aceleaşi reprezentări, acelaşi credinţe şi în baza acestei asemănări se adună între ei.

Conştiinţa comună reprezintă deci ansamblul similitudinilor noastre spirituale. Este colectiv tot ceea ce este comun şi asemănător în conştiinţele individuale, astfel că ceea ce e colectiv sau comun poate fi şi general, nu însă invers. Conştiinţa colectivă este deci un produs al similitudinilor sociale, este chiar ansamblul acestor similitudini sociale esenţiale dintr-o societate.

Societatea, în accepţie restrânsă înseamnă totalitatea stărilor comune din conştiinţele

individuale, a stărilor care se aseamănă şi, prin asemănare formează un întreg, o grupare prin asemănare. Societatea în acest sens, este reuniunea celor care se aseamănă.

Dar societatea este şi totalitatea deosebirilor, a reuniunilor determinate de deosebiri.

Deci societatea este compusă din două forme de solidaritate: prin asemănare (mecanică) şi prin deosebire (organică).

Variația conştiinței individuale se produce în raport direct proporțional cu viața psihică a societății şi invers proporțional cu conştiința comună (ibid).

Ținând seama de noul concept introdus, vom spune, deci, că "un act este criminal când ofensează stările puternice şi definite ale conştiinței colective" (p.47).

Ne putem desigur întreba dacă există un suport al acestei conştiințe comune. El este, mai întâi, individul însuşi, deşi, cum vedem, sursa conştiinței comune este societatea semenilor. Cine sunt aceştia? Au ei o existenţă reală ori sunt doar produsul abstractizării noastre. Durkheim ne lasă a înțelege că, în fiecare individ se află două personalități: una personală, individuală, alta reprezentând tipul colectiv, adică suma sau unitatea acestor similitudini sociale esențiale din care se

compune conştiinţa comună. Istoriceşte, subiectul acestei conştiinţe este chiar poporul în anumite momente ale manifestării sale. Crimele, de exemplu, la Roma erau pedepsite în numele cetăţii şi de către întreg poporul, care simţea ca unul, era adică stăpânit de acelaşi sentiment comun. În schimb alte lezări de interese erau pedepsite cu o amendă în profitul părţii lezate, ca delicte private. În vreme ce afacerile civile erau judecate de pretor, afacerile criminale erau judecate de popor.

"La Atena sub legislaţia lui Solon, jurisdicţia criminală aparţinea în parte... unui vast colegiu care, nominal, cuprindea toţi cetăţenii peste 30 de ani. La naţiunile germano-latine, societatea intervenea în exerciţiul aceloraşi funcţii, reprezentată de juriu." (p.42-43).

Puterea judiciară deci era difuză, semn că ne aflăm în faţa unei forme de manifestare ciclică a unei unităţi latente, de natură psiho-morală, psiho-religioasă, psiho-metafizică, adânc scufundată în conştiinţele individuale.

Prin această conştiinţă comună, omul ia act de sine ca putere morală, ca instanţă prin care se desăvârşeşte opera divină în lume şi ca formă de îndreptăţire a tuturor lucrurilor şi fiinţelor în numele vieţii ca principiu cosmic. Prin urmare, subiectul acestei conştiinţe comune este unul colectiv, el

reprezintă o altă formă de comunitate, pe care o putem denumi, împreună cu Tönnies "popor". Ea se manifestă în conştiința individuală ca fenomen de conştiință comună şi deci ca o comunitate ideală, suprapersonală, de natură cvasireligioasă. Dar, în realitate, ea chiar are un caracter activ şi permanent, chiar dacă latent. Ea este reală în măsura în care indivizii toți participă la aceleaşi mituri, aceleaşi viziuni, aceleaşi sentimente, aceleaşi reprezentări, etc.

Decuparea celor care participă la un asemenea cerc de sentimente, reprezentări şi credințe comune delimitează ceea ce se numeşte popor.

7. Poporul este deci partea noastră comună, suma similitudinilor sociale, acele stări prin care se exprimă comunitatea noastră ideală, comunitatea de sentimente, reprezentări, viziuni şi de credințe. Durkheim descoperă acest fenomen în analizele istorice ale subiectului dreptului penal, constatând că la cei vechi subiectul acestui drept şi deci al conştiinței comune (justițiare) este poporul. El asimilează acest "subiect" unui tip social generic pe care, din perspectiva teoriei solidarității sociale, îl putem atribui solidarității mecanice sau prin asemănare. Oricum, aceste analize istorico-sociologice ale lui Durkheim ne arată că sursa dreptului penal şi totodată subiectul lui, sursa şi

subiectul sancțiunilor represive sunt întrunite de comunitatea ideală, de popor, respectiv de etnie, adică tocmai de "subiectul" conştiinței comune. Prin urmare, nimeni altcineva nu este îndreptățit, *ab initio,* să aplice pedepse decât conştiința comună, adică "subiectul" etnic sau, cu termenul lui Durkheim, "subiectul" prin care se afirmă şi se exprimă comunitatea tradițiilor. Durkheim nu se arată preocupat de examinarea comparativă a conştiinței colective şi a celei individuale. Prin termenul de "conştiință comună" el vrea să desemneze, cum am arătat, pur şi simplu "ansamblul similitudinilor sociale, fără a prejudeca asupra categoriei prin care acest sistem de fenomene trebuie definit" (p.47).

Aşadar, nu trebuie să spunem că "un act ofensează conştiința comună pentru că este criminal, ci că este criminal pentru că ofensează conştiința comună... Cât despre natura intrinsecă a acestor sentimente, este imposibil s-o specificăm; ele au obiecte dintre cele mai diverse şi nu vom putea să le dăm o formulă unică. Nu putem spune că ele se raportează nici la interesele vitale, nici la un minimum de justiție; toate aceste definiții sunt inadecvate. Dar, prin simplul fapt că un sentiment... se regăseşte în toate conştiințele cu un

anumit grad de forţă şi de precizie, orice act care-l ofensează este o crimă". (p.48).

Prin urmare originea pedepsei şi deci a puterii de a discrimina binele de rău este această conştiinţă comună, adică poporul însuşi. Iată dar o chestiune tulburătoare pentru filosofia individualistă care atribuie o importanţă atât de mare individului abstract şi drepturilor sale universale.

Sociologia lui Durkheim ne demonstrează că pedeapsa nu e posibilă fără suportul acelei fiinţe colective pe care el o denumeşte "conştiinţă comună", adică fără suportul comunităţii ideale a membrilor unei societăţi. Iar dacă această pedeapsă nu e posibilă, virtuală, nici societatea nu e posibilă, fiindcă posibilitatea pedepsei derivă din *comunitatea* şi deci din *comunicarea* sentimentelor.

"Un act este socialmente rău pentru că este respins de societate... Pentru a găsi farmec cutărui ori cutărui obiect, trebuie ca sensibilitatea colectivă să fie deja constituită pentru a-l putea gusta. Dacă sentimentele corespunzătoare sunt abolite, actul cel mai funest pentru societate va putea fi nu numai tolerat, dar chiar onorat şi propus de exemplu" (p.48). /s.n./.

Chestiunea este de o extremă gravitate mai ales pentru societăţile supuse agresiunilor îndreptate spre "abolirea sentimentelor colective". Cum ancora

noastră în real nu poate fi ridicată cu totul niciodată, nu putem să nu sesizăm că dominația comunistă şi acțiunile grupurilor cosmopolite au vizat şi vizează tocmai "abolirea acestor sentimente colective" spre a *injecta* în populație acea toleranță față de actele cele mai funeste cu putință pentru societate şi, în extremis, pentru a ridica asemenea acte la rang de fapte demne de onoare şi de recunoştință. aşa au apărut clase politice nedemne care au cerut societății nu numai acceptare ci şi acordare de onoruri şi recunoştință. Durkheim arată că societățile moderne permit o mare libertate a conştiinței individuale față de cea colectivă, dar nu spune nicăieri că cea dintâi se întoarce împotriva celei de-a doua spre a o desființa. El spune doar că diviziunea muncii sociale creează un spațiu social complementar în care conştiința individuală se mişcă liber față de conştiința colectivă, creează independent de aceasta, dar complementar ei.

Acest spațiu este acela al solidarității organice, al organizării corporative a societății şi el permite expansiunea funcțiilor judiciare, industriale, profesionale, morale şi chiar estetice într-o direcție nouă, dar nu spune că această nouă direcție merge împotriva vechii direcții.

În noul spațiu se îngustează, se comprimă foarte mult, cercul "conştiinței comune" în acțiunile

individuale şi chiar sociale, dar aceasta nu înseamnă că acea conştiinţă este abolită, ci numai că are un cerc restrâns de manifestare. Că ea este latentă ori nu, este o altă chestiune asupra căreia sociologul francez nu se pronunţă în mod univoc.

Prin urmare, creaţia societăţii industriale, corporative sau individualiste nu înseamnă abolirea comunităţii ideale, ci doar comprimarea cercului ei de manifestare în actele individuale şi colective. Importanţa acestei "comunităţi ideale" derivă şi din aceea că "peste tot unde o putere directoare se stabileşte, prima şi principala sa sarcină este de a face respectate credinţele, tradiţiile, practicile colective, adică de a apăra conştiinţa comună contra duşmanilor din interior ca şi din exterior... Ea nu mai este o funcţie socială mai mult sau mai puţin importantă, ci chiar tipul colectiv încarnat. Ea participă deci la autoritatea pe care acesta o exercită asupra conştiinţelor şi tocmai de la el şi vine forţa... Nu este decât o derivaţie a forţei imanente a conştiinţei comune... şi respinge orice forţă antagonistă cum o făcea şi sufletul difuz al societăţii" (p.51).

Marea problemă este deci dacă această putere ajunge să încarneze tipul colectiv sau "sufletul difuz al societăţii" ori, dimpotrivă, vine represivă şi desfiinţatoare asupra acestui suflet difuz, dar nu

lipsit de putere, cum o să vedem, dezlănțuind o luptă definitivă între voința acelei clase politice şi sufletul difuz al societății. Această luptă se reproduce apoi în toate actele şi manifestările individuale şi colective, cotidiene, profesionale, simbolice, etc., de la actul neînsemnat al gătitului sau al servitului mesei şi până la viziunea metafizică asupra lumii ori la sentimentul religios. Iată de ce pedeapsa capătă, în orice societate, un caracter pasional. Iată de ce, pe de altă parte, popoarele Răsăritului sunt atât de indiferente față de soarta adeseori tragică a puterii.

Când "organul guvernamental" nu reproduce comunitatea ideală a societății, nu este expresia acesteia şi deci nu se află în slujba ei, popoarele asistă pasive la dezastrul puterii ori de câte ori aceasta se petrece.

Pedeapsa "constă într-o reacție pasională" pentru că forța ei este comunitatea sentimentelor, este sentimentul multiplicat cu numărul celor care-l împărtăşesc.

Sociologia se reazemă, iată, pe antropologia pedepsei.

8. "Întrucât pasiunea este sufletul pedepsei ea nu se opreşte decât odată ce este epuizată. Dacă, după ce l-a distrus pe cel care, în gradul cel mai

direct, a suscitat-o, îi mai rămân forțe, pedeapsa se extinde într-o manieră cu totul mecanică". (p.53).

"Societatea pedepseşte spre a se răzbuna" şi pentru "a se apăra". În general trebuie spus că "răzbunarea" n-a avut în istoria omenirii "rolul negativ care i s-a atribuit".

"Instinctul de răzbunare nu este altceva decât instinctul de conservare exasperat de pericol" (p.54).

Prin urmare, între pedeapsa modernă şi cea veche nu este un abis. Structura lor internă rămâne aceeaşi.

"Presupunând că pedeapsa poate servi pentru a ne proteja în viitor, estimăm că ea trebuie să fie, înainte de toate, o expiație în raport cu trecutul. Lucrul acesta e dovedit de precauțiile pe care le luăm pentru a o proporționa cât se poate de exact cu gravitatea crimei; aceste precauții ar fi inexplicabile dacă n-am fi convinşi că vinovatul trebuie să sufere pentru că a comis răul şi în aceeaşi măsură. Într-adevăr această gradație n-ar fi necesară dacă pe deasupra n-ar fi decât un mijloc de apărare." (p.55).

"Scara penală" trebuie să funcționeze. Trebuie să existe o "ecuație între cei doi termeni" ai scării: greşeala şi pedeapsa.

"Pedeapsa este şi pentru noi ceea ce era şi pentru strămoşii noştri. Ea încă este un act de răzbunare, pentru că este o expiație. Ceea ce noi răzbunăm, ceea ce criminalul ispăşeşte, este ultragiul adus moralei" (p.56).

Putem spune că "pedeapsa este o reacție pasională de intensitate gradată" (p.57).

Dreptul criminal este la societăţile vechi un drept religios pentru că "ofensele contra zeilor sunt ofense contra societății". Atât ofensa cât şi pedeapsa au deci natură şi caracter de sentimente religioase.

Durkheim face distincția dintre "represiunea difuză" şi cea "organizată", proprie acelor situații în care "reacția colectivă are ca intermediar un organ diferit". În acest caz represiunea încetează a fi difuză şi devine organizată.

"Pedeapsa constă, deci, dintr-o reacție pasională, de intensitate graduală, pe care societatea o exercită prin intermediul corpurilor constituite asupra acelor membrii ai săi care au violat anumite reguli de conduită" (p.61)

Conştiința colectivă aşadar nu este pur şi simplu doar o "comunitate ideală" ci şi o formă de energie; întrucât se manifestă cum vedem, ca reacție pasională, ca sentiment. Conştiința colectivă este "o sursă a vieții, "este un factor general al vitalității noastre generale." Ea este deci o putere socială. În

acest sens, într-adevăr, *"tot ceea ce tinde s-o slăbească ne diminuează pe noi înşine şi ne deprimă"* (p.64).

Putem înțelege, în fine, acel fenomen de amplă tristețe publică de după perioadele de intensă trăire colectivă, de la revoluții la sărbători. Această tristețe, ba chiar decepție, este, de regulă, asimilată fenomenului de oboseală. În realitate ea este efectul unei acțiuni de slăbire a "conştiinței colective" ca "factor de vitalitate generală". O asemenea tristețe sau decepție, după caz, este semnul cel dintâi că această "vitalitate" şi deci conştiința colectivă au ajuns a se manifesta într-o formă diminuată. În atari situații "rezultă o impresie de disconfort şi nefericire analoagă celei pe care o resimțim când o funcție importantă este suspendată sau încetinită. Este deci inevitabil să reacționăm energic contra cauzei care ne amenință cu o atare diminuare, pe care ne forțăm s-o îndreptăm pentru a menține şi prezerva integralitatea conştiinței noastre" (p.64).

Când în conştiința noastră se cristalizează, prin emergență sau prin inducție, reprezentarea unei "stări contrare" stării conştiinței noastre colective, se produce şi un asemenea efect de diminuare şi depresie. O reprezentare este o formă psihorganică"; ea "nu este o simplă imagine a realității, o umbră inertă proiectată în noi de către lucruri; ci este o

forță care dezlănțuie în jurul ei un vârtej de fenomene organice şi psihice" (p.64).

O asemenea reprezentare antrenează o întreagă mişcare în jurul punctului în care a luat naştere, inițiază un curent nervos în centrii motori şi în cei senzoriali putând afecta chiar funcțiile vegetative.

Aşadar, "reprezentarea unui sentiment contrar celui al nostru acționează... de parcă o forță străină ar fi fost introdusă în noi, capabilă să deconcentreze libera funcționare a vieții noastre psihice. Iată de ce o convingere opusă convingerii noastre nu se poate manifesta în prezența noastră fără a ne tulbura; ea pătrunde în noi şi aflându-se în antagonism cu tot ceea ce întâlneşte aici, determină veritabile dezordini" (p.65).

Înțelegem astfel o față neaşteptată a mâniei, ca şi a violenței în genere. A vedea în reacția de mânie doar o "pasiune distructivă" înseamnă a nu-i zări decât una dintre fețe.

"În fapt ea constă dintr-o surescitare de forțe latente şi disponibile care ajută sentimentul nostru personal să facă față pericolelor ranforsându-le, făcându-le să se retragă." (p.66).

"Rezervele pasionale" deci au o funcție structurantă nu doar destructivă, cum s-ar putea crede, ceea ce este un alt argument cu privire la

rolul sentimentului în raport cu solidaritatea socială, cu creşterea coeziunii sociale.

Prin urmare, sentimentul, reacția, pasională, nu sunt simple iraționale ale societății ci forțele ei structurante. Înțelegem, în fine, că întrucât "sentimentele pe care le ofensează crima sunt, în cadrul aceleiaşi societăți, sentimentele colective cele mai universale dintre toate, întrucât ele sunt chiar stările cele mai puternice ale conştiinței comune, este imposibil ca ele să tolereze contradicția... O simplă repunere în stare de ordine nu ne va fi deci suficientă; vom avea nevoie de o satisfacție mai violentă. Forța de care crima tocmai s-a izbit este prea intensă pentru a reacționa cu atâta moderație." (p.67)

9. În actul pedepsei nu noi personal suntem aceia care se răzbună ci altcineva, "cineva sacru, pe care-l simțim mai mult sau mai puțin confuz în afară şi deasupra noastră. Acest ceva este conceput în moduri diferite în raport cu timpul şi cu spațiul (diversele medii); uneori este o simplă idee, precum datoria; cel mai adesea, ni-l reprezentăm sub forma unei, sau unor, ființe concrete: strămoşii, divinitatea. Iată de ce, dreptul penal nu numai că a fost religios la origine, dar chiar păstrează mereu o anumită marcă de religiozitate; de aceea actele pe care le pedepseşte par a fi atentate contra a ceva

transcendent, ființă sau concept... Desigur, această reprezentare este iluzorie; noi suntem aceia care ne răzbunăm şi într-un anume sens pe noi ne satisfacem, pentru că noi şi numai în noi se află sentimentele ofensate. Dar această iluzie este necesară. Întrucât, grație originii lor colective, universalității lor, permanenței lor, intensității lor intrinseci, aceste sentimente au o forță excepțională, ele se deosebesc radical de restul conştiinței noastre ale cărei stări sunt mult mai slabe... Ele ne domină..., ne apar deci ca un ecou în noi a unei forțe care ne este străină şi care, în plus, este superioară aceleia care suntem noi înşine." (p.68).

Conştiința comună este expresia şi sediul unei forțe psihice neobişnuit de puternică, capabilă să pedepsească şi să provoace ispăşirea greşelii.

Ea este deci o forță a binelui cu acțiune universală în lume şi cu eficiență neîntreruptă. Ea este, prin aceasta, de tip religios.

Dacă în noi ar fi *"sentimente colective de o intensitate mediocră, n-ar mai exista om moral"*(p.69).

Iată deci distincția dintre omul moral sau social şi omul mediu.

Omul social este om moral, adică în el se manifestă acele sentimente colective puternice, care

alcătuiesc forța morală din om. Omul mediu este media sentimentelor şi deci este expresia sentimentelor mediocre din care nu poate izvorî reacția morală, adică forța necesară pentru a impune o regulă şi pentru a genera o pedeapsă (sancțiune).

"Întrucât aceste sentimente sunt colective, nu noi suntem cei pe care ele ne reprezintă, ci societatea. Deci, răzbunându-le, ea este aceea care se răzbună, nu noi şi, pe de altă parte, ea este ceva superior individului" (p.69).

"Aceeaşi forță care face gradația crimelor, face şi gradația pedepselor; cele două scări nu pot, deci, să nu corespundă" (p.70).

Sentimentele contrare se resping, cele similare se atrag.

"Niciodată coreligionarii nu se simt atât de puternic atraşi unii spre alții ca în epocile de persecuție" (p.70).

Iată de ce "crima apropie conştiințele oneste şi le concentrează" (p.70). Ne indignăm în comun.

A fi colectiv deci, nu e acelaşi lucru cu a fi general, în sensul că o reacție izvorâtă dintr-un sentiment comun (colectiv) poate avea grade variabile de generalitate. De regulă una o atrage pe cealaltă, încât putem spune că un fapt social este general, nu invers, adică nu e social întrucât e general. Din toate reacțiile de mânie care se pot

exprima într-o colectivitate, spre pildă, "se degajă o mânie unică, mai mult ori mai puțin generală, care este aceea a tuturor fără a fi a persoanei în particular. Este mânie publică." (p.71).

În general, când starea negată nu este decât slab negată nu determină decât "o slabă concentrare a conştiințelor ultragiate; dacă e gravă, întregul grup se contractă în fața lui însuşi " (p.71).

Iată dar că pedeapsa produce societatea, îi adună pe cei ultragiați în acelaşi sentiment comun.

Sentimentele acestea sunt şi definite şi uniforme, dar ele nu se pot constitui dacă reacțiile emoționale nu se pot unifica şi deci dacă membrii nu se pot aduna. Această fuziune, această "pierdere a unora în alții" generează o "rezultantă unică ce le va servi de substitut şi va fi exercitată nu de fiecare izolat, ci de corpul social astfel constituit" (p.72).

Aceasta a fost geneza istorică a pedepsei. La început adunarea poporului avea funcție de tribunal. Apoi adunarea "s-a încarnat în persoana şefului" astfel că acesta a devenit "organul reacției penale". Reacția difuză s-a organizat.

Geneza istorică a pedepsei este, într-un sens, un proces care simbolizează ba chiar se confundă cu structurarea şi generalizarea comunității denumite popor.

Vedem, iată, ce "specie de solidaritate este simbolizată de dreptul penal. Toată lumea ştie, într-adevăr, că există o coeziune socială a cărei cauză este într-o anumită conformitate a tuturor conştiinţelor particulare la un tip comun, care nu este altceva decât tipul psihic de societate" (p.73).

Membrii colectivităţii, deci, sunt atraşi unii faţă de alţii şi, totodată, sunt "ataşaţi faţă de ceea ce este condiţia de existenţă a acestui tip colectiv, adică de societatea pe care ei o formează prin reuniunea lor" (p.73).

Cetăţenii se caută şi se preferă străinilor şi totodată îşi iubesc patria pentru că fără ea "funcţionarea unei părţi a vieţii lor psihice va fi împiedicată" (p.74).

"În noi există două conştiinţe: una conţine doar stările personale, caracteristice fiecăruia pe când stările din care se compune cealaltă conştiinţă sunt comune întregii societăţi".

Prima este personalitatea individuală, a "doua reprezintă tipul colectiv şi deci societatea" (p.74). Amândouă au acelaşi substrat organic; ele sunt deci solidare, legate între ele. Din aceasta "rezultă o solidaritate care, născută din asemănări, rataşează individul la societate" (p.74).

Această solidaritate nu este una generală ci face din fiecare detaliu al mişcărilor un dat armonizat.

Această solidaritate este cea exprimată de dreptul represiv.

"Într-adevăr actele pe care acesta le interzice şi le califică drept crime, sunt de două feluri: sau ele manifestă o disimilaritate prea violentă între agentul care le-a săvârşit şi tipul colectiv, ori ele ofensează organul conştiinţei comune. În ambele cazuri, forţa care este şocată de crimă... este aceeaşi ; ea este un produs al similitudinilor sociale cele mai esenţiale şi are, ca efect, menţinerea coeziunii sociale rezultate din aceste similitudini" (p.75).

Aceeaşi forţă ne cere fiecăruia "un minimum de asemănare fără de care individul ar fi o ameninţare pentru unitatea corpului social şi ne impune respectul simbolului care exprimă şi rezumă aceste asemănări, garantându-le totodată" (p.75).

Oricare ar fi originea sentimentelor comune, ele sunt suportul şi sursa unor legături sociale, care durează atât cât durează aceste sentimente ele însele. Tot ceea ce conduce la destrămarea lor conduce totodată la disoluţia coeziunii sociale şi deci la compromiterea societăţii. Odată născute ele persistă în ciuda iraţionalităţii lor. Se poate demonstra, de pildă, că o societate n-are nici un temei să interzică consumul unui aliment, prin el însuşi inofensiv.

"Dar de îndată ce oroarea față de acest aliment a devenit parte integrantă a conştiinței comune, ea nu mai poate dispare fără ca legătura socială să nu se relaxeze, şi acest lucru este resimțit obscur de către conştiințele sănătoase" (p.76).

O regulă juridică în genere n-are nici o rațiune de a exista dacă sentimentul colectiv aflat la baza ei nu este încă viu şi puternic.

"Dacă acesta a dispărut nimic nu e mai van şi mai nefericit decât să încerci a-l menține în mod artificial şi prin forță." (p.76)

10. Iată dar că, în viziunea lui Durkheim, criteriul actualității unei reguli, indiferent de natura ei, nu este unul de natură reflexivă, şi nici o elită nu poate decreta nici oportunitatea şi nici momentul abrogării (anulării) unei reguli, a unui principiu, a unui obicei, a unei tradiții, etc. "Subiectul" care stabileşte această oportunitate este "societatea" însăşi, adică purtătorul acestei "conştiințe colective". Iar criteriul actualității sale este sentimentul colectiv care reprezintă conținutul şi temelia acestei reguli.

Prin urmare, o regulă dispare când sentimentul colectiv de la baza ei slăbeşte, când, altminteri spus, societatea o părăseşte.

Anularea unei reguli, a unei reprezentări, a unei credințe, a unei forme de simțire, nu se poate obține

prin decrete şi nici nu este o operaţie de voinţă. Părăsirea acestora este rezultatul unui proces lent, care se desfăşoară organic, fără nimic forţat, ca orice dispariţie naturală. Există desigur şi acumulări bruşte, dar acestea nu se pot atinge decât fie prin anihilarea agentului (a societăţii) fie prin extirparea conştiinţei comune din conştiinţele individuale - lucru dificil şi care cere, el însuşi, un anume interval.

Prin urmare, ordinea socială, nu poate fi schimbată pe cale raţională, prin acte de voinţă individuală sau de grup, tocmai pentru că baza oricărei ordini este conştiinţa comună şi sentimentele colective.

Sentimentele, aşadar, nu pot fi modificate raţional, pe cale reflexivă, prin raţiune. Ele îşi au propria lor logică de manifestare în spaţiu şi în timp.

Iată dar că adevărata funcţie a pedepsei nu este de a corija vinovatul şi de a-i intimida pe imitatorii săi. Funcţia acesteia este de a "menţine intactă coeziunea socială prezervând întreaga vitalitate a conştiinţei comune. Negată în mod categoric, aceasta îşi va pierde în mod necesar din energie dacă o reacţie emoţională a comunităţii n-ar interveni să compenseze aceasta pierdere şi dacă prin aceasta ar rezulta o relaxare a solidarităţii sociale." (p.76)

Înțelegem că socialitatea este un raport de scară între energia conştiinţei comune şi energia reacțiilor emoționale la toate acțiunile care aduc vătămări integrității acestei conştiințe. Există deci, în orice societate, o conştiință emoțională. Variațiile emoţionale sunt provocate de regimul solidarității sociale. Toate cauzele care aduc atingeri solidarității sociale şi deci conştiinţei comune sunt tot atâtea cauze ale intensificării reacțiilor emoționale ale societății.

Îndărătul fiecărei greşeli, a fiecărei crime, sinucideri, a fiecărui furt, etc., ne vom aştepta să găsim o reacție emoțională pe măsură a societății. Raportul acesta, între intensitatea ultragiului adus, prin acele acte, sentimentelor colective şi intensitatea reacțiilor emoționale colective la ultragiu este o constantă antropologică a omului şi a societății.

Aceasta constantă reprezintă suportul etniilor.

Obiectivarea colectivă a unei asemenea constante este o comunitate pe care o denumim popor. Popoarele, deci, sunt exteriorizarea unui raport de mărime constantă între energii cosmice de natură emoțională. Popoarele sunt garantul unei legi cosmice în istorie, suportul şi cadrul care face posibilă unitatea dintre cosmos şi istorie. Această lege se manifestă sub forma unei proporții dinamice

în şi prin care se manifestă o constantă energetică antroposocială şi cosmoistorică şi de esență transcendentală. Această constantă este ecuația dintre grozăvia crimei şi tăria pedepsei, dintre scara greşelii şi scara pedepsei. Dacă o asemenea ecuație ar fi încălcată, societățile s-ar prăbuşi în haos şi popoarele ar dispare. Popoarele sunt deci silite prin imperativ transcendental (categoric) să-şi pedepsească duşmanii, altminteri locul prezenței lor în univers ar deveni loc al dezastrului cosmic, un fel de gaură neagră a universului, adică un pulsar cosmoistoric. Popoarele încorporează un imperativ cosmic de esență transcendentală, întrucât prin intermediul lor este introdusă ordinea şi starea proporțiilor în lume şi în istorie, deci în existență. De aceea socotim popoarele existențe transistorice şi istorice totodată, pârghii metafizice în univers. Popoarele sunt pârghii ale transcendentului în lume. Prin ele istoria este cosmicizată şi este redusă mereu în orizontul binelui.

Fără popoare, binele, ca funcție transcendentală în univers, ar fi blocat.

Popoarele sunt deci sediul şi sursa sănătății cosmice a individului. Aceasta nu vine din altă parte. În ființa popoarelor sălăşluieşte Dumnezeu şi ultragiul adus popoarelor este ultragiu contra lui Dumnezeu.

X. DE LA STRUCTURI SEGMENTARE LA SOCIETĂȚI ORGANIZATE.

1. Structura segmentară. 2. Popoare naturale. Organizarea segmentară şi solidaritatea mecanică în societăţile moderne. 3. De la structura segmentară la structura organizată

1.Cum se organizează societăţile şi de ce? Care sunt factorii care determină schimbarea tipurilor organizaţionale ale societăţilor omeneşti. Sociologia se preocupă nu numai de ordinea socială (legături, coeziunea membrilor etc.), ci şi de organizarea societăţii. Teoria ordinii nu epuizează problematica teoriei organizării. Ordinea este un concept structural. Organizarea este un concept acţional. Una vizează acţiunea (activitatea individuală şi colectivă). Prezentarea unui sistem sociologic, aşadar, trebuie să cuprindă şi prezentarea concepţiei despre organizare. De aceea teoria solidarităţii sociale nu epuizează sociologia durkheimistă. În genere sociologii explică organizarea socială pe temeiul structurii (ordinii). E. Durkheim derivă şi el

organizațiile, tipul organizațional al societății din tipul de solidaritate (tip structural). Cele două, însă, nu au o acoperire perfectă, cum o să vedem. Alți sociologi, precum Max Weber, de pildă, derivă cele trei tipuri de organizații (tradiționale, carismatice sau legale) din cele trei tipuri de acțiuni sociale: tradiționale, carismatice şi legale sau raționale în finalitate. Marx deduce tipul organizațional din tipul de "orânduire sociala" (formațiune social economica" sau "istorică"). Pareto deduce tipul organizațional din cele patru "cicluri ale dependenței mutuale", dar şi din tipul de elite. "Elitele-lei" impun organizații bazate pe "regula forței". "Elitele-vulpi", însă, impun organizații bazate pe jocul legitimărilor ("derivațiilor"), astfel încât tind sa înlocuiască "forța" cu "persuasiunea". (din acest punct de vedere, orice democrație, în viziunea lui, sfârşeşte în oligarhie.).

În viziunea lui Durkheim, tipul organizațional este produs de tipul de solidaritate sociala. În sensul acesta, solidaritatea mecanică generează "structuri segmentare", iar solidaritatea organică, generează "structuri organizate".

Examinând cauzele care determină apariția "structurii organizate", Durkheim observă că aceasta, dimpreună cu diviziunea muncii, se

dezvoltă regulat, "pe măsură ce structura segmentară intră în eclipsă" (p.235).

"Progresul diviziunii muncii e datorat faptului că segmentele sociale îşi pierd individualitatea, că pereţii care le separă devin mai permeabili."

Dispariţia tipului segmentar "lasă materia socială liberă să intre în combinaţii noi" (p.237).

Dar ce este tipul segmentar şi care sunt caracteristicile sale?

Una dintre metodele prin care Durkheim procedează la clarificarea tipurilor sociale este metoda comparativ-progresiv constând din analiza contrastivă a tipurilor în arii geografice, lărgite progresiv în spaţii istorice de variaţie progresivă.

Criteriul acestei variaţii este determinarea dimensiunilor fenomenului nou.

Or noul tip social pe care-l examinează Durkheim este *solidaritatea organică*, în speţă "structura organizată". Acestea sunt opuse solidarităţii mecanice, respectiv structurii segmentare.

"Când maniera în care oamenii sunt solidari se modifică, arată Durkheim, structura societăţilor nu poate să nu se modifice... În consecinţă... trebuie să existe două tipuri sociale care corespund celor două feluri de solidarităţi" (p.149).

Față de tipurile sociale există o stare prestructurată, a cărei "coeziune rezultă exclusiv din asemănări" (p.149) Această stare poate fi concepută ca o "masă absolut omogenă ale cărei părți nu se disting una de alta... într-un cuvânt /este/ lipsită de orice formă definită şi de orice organizare. Aceasta va fi adevărata protoplasmă socială, germenul din care vor ieşi toate tipurile sociale. Propunem să denumim hoardă agregatul astfel caracterizat" (ibidem).

Față de acest stadiu primitiv, se formează "societățile inferioare" caracterizate printr-o "simplă repetiție a unor agregate de acest gen" (ibid). Durkheim recurge la antropologie şi găseşte un asemenea tip la indienii Americii de Nord. La triburile irocheze "toți indivizii de aceeaşi vârstă erau părinții unii altora în acelaşi grad".

"Dăm numele de clan hoardei care a încetat de a fi independentă pentru a deveni elementul unui grup mai întins şi numele de societăți segmentare pe bază de clanuri, popoarelor care sunt constituite printr-o asociație de clanuri. Spunem despre aceste societăți că sunt segmentare, pentru a indica faptul că sunt formate din repetarea de agregate asemănătoare între ele, analoage inelelor unei plase şi despre acest agregat spunem că e un clan pentru

că acest cuvânt exprimă natura mixtă a acestuia, deopotrivă familială şi politică" (p.150).

Membrii săi se consideră şi sunt - în majoritate - consangvini. Ei susțin relații domestice; răzbunare colectivă, responsabilitate colectivă" (p.151). "Şefii clanului sunt singurele autorități sociale". "Putem califica deci această organizație drept politico-socială". În sânul clanului, care rămâne o unitate politică, se pot forma segmente familiale omogene şi similare, adică familii asemănătoare. Adesea diversele clanuri se consideră drept părinți unii altora. La irochezi, ei se tratează de frați sau veri (ibidem).

"La evrei, strămoşul fiecărui clan dintre cele care compun tribul, este socotit a descinde din fondatorul tribului, care este el însuşi privit ca unul dintre fiii părintelui rasei." (p.152).

Prin urmare, o societate segmentară e compusă din segmente absolut similare care la rându-le cuprind elemente omogene.

Condiția tipului segmentar: segmentele să fie destul de asemănătoare spre a sta unite şi îndeajuns de diferite spre a nu se pierde unul în altul.

Waitz, în Anthropolgie, t I, p 359, numeşte aceste popoare *Naturvolker* - "popoare naturale".

Dispunerea clanurilor şi deci a segmentelor variază. Uneori sunt simplu juxtapuse formând

"serii lineare". Alteori - şi aceasta e o trăsătură de organizare mai evoluată - "fiecare dintre ele este încapsulată într-un grup mai vast care, format prin reuniunea mai multor clanuri, are o viaţă proprie şi un nume special; fiecare dintre aceste grupe, la rându-le, pot fi încapsulate cu mai multe altele într-un alt agregat încă mai întins, şi tocmai din această serie de încapsulări succesive rezultă unitatea societăţii totale." (p.153). "Astfel la kabyli, unitatea politică e clanul, fixat sub forma satului (djemma); mai multe djemma formează un trib (arch') şi mai multe triburi formează confederaţia (thak'ebilt), cea mai înaltă societate politică pe care o cunosc kabylii. La fel la evrei, clanul... este ceea ce traducătorii numesc impropriu familie, o vastă societate care închide în ea mii de persoane, descendenţi după tradiţie, din acelaşi strămoş. Un anume număr de familii compun tribul şi reuniunea acelor 12 triburi formează ansamblul poporului evreu" (pp.153-154).

Aceste tipuri de societăţi îşi extrag caracteristicile de la solidaritatea mecanică.

Reamintim că solidaritatea mecanică este solidaritatea care rezultă din asemănări şi întrucât ea rezultă direct, nemijlocit, din asemănarea membrilor a fost denumită de către Durkheim mecanică.

2. "Popoarele naturale" supraviețuiesc până în epocile moderne sub forma tradițiilor descendenței (comunități de descendența spirituală). Acele societăți care şi-au conservat puternic aceste tradiții şi sentimentele apartenenței de neam în ciuda variației organizațiilor lor moderne, spunem ca ilustrează conservarea "poporului natural" în cadrul "societății istorice" efective. Societățile care-şi pierd memoria apartenenței sunt societăți istorice. Societatea istorică s-a rupt în aceste cazuri de "poporul natural" din care a ieşit. Vom observa însă, în finalul cursului consacrat lui Durkheim, că nu există societate cu o solidaritate pur mecanică şi că această solidaritate reapare şi în cadrul societăților în care predomină solidaritatea organică, tipul organizat şi deci diviziunea muncii.

În realitate, solidaritatea bazată pe asemănarea membrilor corespunde ființei colective din individ. Ea are o natura dinamică, adică se poate diminua sau se poate accentua (creşte) în individ.

În realitate, potențarea acestei ființe colective minimale din individ, chiar prin accentuarea trăsăturilor similare, presupune o intensificare a trăirii colective şi abia astfel ia naştere omul moral şi, deasupra lui, cel religios.

Desigur că Durkheim el însuşi a precizat, delimitându-se de Fustel de Coulange - profesorul

său - că atât conştiinţa morală cât şi cea religioasă sunt forme ale conştiinţei colective, în speţă forme intense. El însă n-a tras toate consecinţele de aici. Să reţinem, oricum, că dinamica societăţii în istorie nu exclude posibilitatea accentuării trăsăturilor "poporului natural" în manifestările societăţii istorice. Încât este posibil (în orice caz

Durkehim nu exclude lucrul acesta, deşi nici nu-l afirmă) ca în plină modernitate (solidaritate organică) să asistăm deopotrivă la resurecţia omului religios, comunitar etc., a "memoriei apartenenţei", nu numai la diminuarea acestora. Putem vorbi, iată, despre o pulsaţie a "poporului natural" în manifestările speciale (culturale, în special, ale societăţii istorice). Or o asemenea resurecţie înseamnă renaşterea "poporului natural" în plină "societate istorică" (în epoca modernă) şi, deci, o puternică "întoarcere" a tradiţiilor, a religiei, a memoriei strămoşeşti în viaţa noastră, modernă.

Trăsăturile sau proprietăţile caracteristic asociate cu tipul segmentar ("poporului natural") sunt:

a) adeziunea unanimă la credinţele şi practicile colective;

b) absorbirea individului de către şi în societate şi a părţii în întreg;

c) proprietate colectivă;

d) omogenitate.

"Acolo deci unde personalitatea colectivă este singura care există, proprietatea ea însăşi nu poate fi decât colectivă. Ea nu poate deveni individuală decât atunci când individul, degajându-se din masă, va fi devenit şi el, o ființă personală şi distinctă, nu doar ca organism ci şi ca factor al vieții sociale." (p.155).

Ne dăm seama că Durkheim a venit în atingere cu teoria evoluționistă a lui Spencer.

Aici este însă prima surpriză a teoriei durkheimiste şi ruptura lui cu liberalismul contractualist şi individualist.

Într-adevăr, Spencer a arătat că evoluția socială, în cadrul evoluției universale, debutează printr-un stadiu de perfectă omogenitate şi merge spre stări tot mai eterogene. Dar, cum remarcă Durkheim însuşi, "o societate perfect omogenă nu va fi cu adevărat o societate; întrucât omogenul este instabil prin natură şi societatea este esențialmente un tot coerent". Rolul social al omogenității este cu totul neesențial fiind numai nivelul şi starea de la care începe cooperarea ulterioară (cf. Sociologie, III, p.368).

Omogenitatea, observă Durkheim nu joacă la Spencer un rol de sursă a vieții sociale, fiindcă în această stare societatea n-ar fi decât o simplă

"juxtapunere efemeră de indivizi independenți, adică punctul zero al vieții sociale" (cf. Spencer, p.390, comentariul lui Durkheim la p.155.). Or Durkheim arată că aceste "societăți omogene" au o viață colectivă foarte intensă, "deşi sui generis, care se manifestă nu prin schimburi şi contracte, ci printr-o mare abundență de credințe şi practici comune" (p.155).

Aceste agregate sunt coerente nu ca o notă contrastivă la caracterul lor omogen ci întrucât sunt omogene. În plus, aceste societăți au "un tip care derivă din omogenitatea lor" şi acesta este tipul segmentar.

Aici întâlnim marea surpriză şi răsturnare drukheimistă. Operând cu ideea spenceriană şi cu paradigma liberalistă, Durkheim ajunge la concluzii contrare acestora, adică la opusul lor. El descoperă sub nivelul zero al societății, adică sub gradul de vedere (viziune) al liberalismului, un plan de realitate extrem de bogată şi pe care o anexează integral sentimentelor sociale.

Este ca şi cum ar spune - şi o va spune expres de altfel - că sub societatea intereselor există societatea sentimentelor (afectelor), respectiv sub societatea libertăților trăieşte societatea pedepselor.

Această viziune este una de tip romantic şi ne trimite la un anume dualism lumină-întuneric, zi-noapte, manifest-latent, etc. al socialului.

Analiza interesului ne conduce la descoperirea societății civile a relațiilor contractuale şi a intereselor raţionalizabile. Analiza pedepsei însă îl va fi condus pe Durkheim să descopere, pe tărâmul obscur al socialului, o lume ghidată nu de interese ci de sentimente sociale. Acesteia îi corespunde tipul segmentar, respectiv societatea omogenă.

"Există deci o structură socială de natură determinată căreia îi corespunde solidaritatea mecanică. Ceea ce o caracterizează este că ea reprezintă un sistem de segmente omogene şi asemănătoare între ele" (p.157).

Durkheim nu va sacrifica însă teoria intereselor şi nici teoria individualistă. Doar că va propune o nouă viziune asupra raportului dintre interese şi sentimente sociale, respectiv dintre conştiința individuală şi conştiința colectivă. Această nouă viziune reprezintă contribuția sa la ceea ce am putea considera "neoliberalismul sociologic" (prin analogie cu neoliberalismul economic). Aşa cum neoliberalismul economic îşi pune problema protecționismului economic, astfel neoliberalismul sociologic îşi pune problema protecției "ființei colective", în era individualismului (pe care,

evident, nu-l neaga). Putem spune, pe scurt, deci, că problematica neoliberalismului sociologic, în viziune durkheimistă, implică un program de reconstrucție (renaştere) morala a societății moderne. O atare reconstrucție se întemeiază, în viziunea sa, pe revitalizarea corpurilor profesionale şi deci pe un solidarism profesional (neocorporatism).

Neoliberalismul sociologic însemna, aşadar, protecția ființei colective din individ în era individualismului. Aceasta implica un program de reconstrucție morala a societății moderne bazată pe revitalizarea corpurilor profesionale, adică pe un solidarism profesional.

Vechiul liberalism opera cu o viziune atomară a societății (compusă din indivizi liberi) şi nutrea speranța că piața este capabilă să determine o redistribuție *smithiană* a capitalului (profiturilor), de la cei care-l utilizează mai puțin productiv spre cei care-l utilizează mai productiv.

Noul liberalism constată că redistribuția smithiană la scara pieții mondiale nu generează mai multă justiție socială ci mai mult decalaj între societățile bogate şi cele sărace, ființa colectivă din indivizi aflându-se sub amenințare. Societatea civilă şi piața liberă nu produc, prin ele însele, nici mai multă dreptate economică şi nici mai multă justiție

socială. În acest caz, trebuie să intervină un factor corector, generator de solidaritate. Acesta este corpul profesional. Vechiul liberalism, aşadar, este individualist, liber-schimbist, raţionalist. Noul liberalism adaugă acestor trăsături programul unui nou solidarism, de esenţă corporatistă.

Să examinăm problemele sociologice actuale ale tipului segmentar.

Să observăm întâi că, aşa cum precizează Durkheim, "cu totul alta este structura societăţilor în care solidaritatea organică este preponderentă. Ele sunt constituite nu printr-o repetiţie de segmente similare şi omogene, ci printr-un sistem de organe diferite, fiecare având rolul său special şi care, ele însele, sunt formate din părţi distincte. Elementele sociale nu sunt nici de aceeaşi natură şi nici nu sunt dispuse în aceeaşi manieră. Ele nu sunt juxtapuse liniar ca inelele într-un lanţ, nici încapsulate unele în altele, ci coordonate şi subordonate unele altora în jurul aceluia şi organ central care exercită asupra restului organismului o acţiune moderatoare... dacă elementele depind de el şi el depinde de ele la rândul său." (157).

Acesta este "tipul organizat", organic sau funcţional, şi el se dezvoltă numai în măsura în care celălalt se stinge. În cazul tipului organizat, indivizii sunt grupaţi după tipul activităţii sociale.

"Mediul lor natural şi necesar nu mai este mediul natal, ci mediul profesional. Ceea ce marchează locul fiecăruia nu mai este consangvinitatea, reală sau fictivă, ci funcţia pe care-o îndeplineşte" (p.158).

Istoriceşte e posibil ca "segmente sau grupuri de segmente unite prin afinităţi speciale să devină organe" (p.158).

Aşa s-au format castele şi s-au format clasele ("ele provin dintr-un melanj al organizării profesionale născânde cu organizarea familială preexistentă").

Durkheim crede că aceste organizaţii mixte nu pot dura şi că în cele din urmă acest antagonism izbucneşte. Pe măsură ce diviziunea muncii iese din aceste cadre rigide, "materia socială intră în combinaţii noi spre a se organiza pe cu totul alte baze. Or, vechea structură atât cât persistă se opune acestora; iată de ce e necesar să dispară." (p.159).

Durkheim crede că se poate vorbi despre o lege sociologică generală conform căreia, "noua structură progresează numai în măsura în care cealaltă regresează" (p.159). Aceasta este LEGEA UNIVERSALA A CIVILIZAŢIEI, crede Durkheim. Vom observa că nu e vorba despre o lege universală a istoriei ci despre o lege sociologică şi deci regională.

Se cuvine făcută observația că marile cărți ale omenirii şi, evident, marile corpuri ale culturii orale, întreţin legături secrete cu logica tipului segmentar.

Pentateucul permite developarea organizației segmentare a societății ebraice vechi. Un efort de sociologia culturii ar aduce rezultate interesante. De altminteri, Durkheim el însuşi a derivat modelul societății ebraice din Pentateuc, iar unul din elevii săi, Halbwacs, va dezvolta o lectură de morfologie socială a Pentateucului. Pe baza analizei sale, Durkheim conchide că tipul organizat există doar în germene la vechii evrei, unde predomina tipul segmentar.

Analiza legii salice a francilor, îl conduce pe Durkheim la degajarea unui "tip organizat". El găseşte la ei nu numai o autoritate centrală stabilă, dar şi "un aparat de funcții administrative, judiciare " şi de asemenea, un "drept contractual" care mărturiseşte despre un proces înaintat de diviziune şi organizare a funcțiilor economice. Satul încă are urmele clanului transformat întrucât între săteni persistă încă legături domestice, proprii clanului. (Ex: în caz de omor, vecinii vor fi solidari). Aceasta arată că satul nu este un simplu ruaj teritorial. Însă alte trăsături ale clanului (conştiința unei descendențe, a unei origini comune, de exemplu) au dispărut.

Aceeaşi mişcare dublă, de regresie (a tipului segmentar) şi de progresie (a tipului organizat) o descoperă Durkheim la Roma. De la stadiul *gens*-ului (clanul roman) se ajunge, odată cu fondarea Republicii la ştergerea oricărui caracter de instituţie al clanului. El nu mai supravieţuieşte nici ca unitate teritorială ca în cazul "satului" francilor. Deja în perioada legii celor 12 table, diviziunea muncii era avansată la Roma întrucât apăruseră corporaţiile de funcţionari (senatori, colegiul pontifilor, etc), corpurile de meseriaşi şi se degajă deja noţiunea de stat laic. (cf. 161).

Deci avem trei cazuri aflate în trei stadii de evoluţie a organizării segmentare: evreii Pentateucului, francii legii salice şi romanii epocii republicane.

3. Regula generală: "cu cât la un popor organizarea segmentară pe bază de clan este mai vizibilă şi mai puternică, cu atât acesta este de o specie mai inferioară; el nu poate într-adevăr, să se ridice mai sus decât după ce a depăşit acest prim stadiu." (p.161).

Observăm deci că Durkheim interpretează evoluţionist cele două tipuri sociale, unul bazat pe "organizarea politico-familială" (esenţa tipului segmentar: clanuri = relaţii domestice + unitate + funcţii politice) iar celălalt pe organizaţii

profesionale (corpuri profesionale). Durkheim face o precizare extrem de importantă:

"Greşim când credem că tipul organizat subzistă singur, în stare de puritate, odată ce clanul a dispărut. Organizarea pe bază de clan nu este, într-adevăr, decât o specie de un gen mai întins, organizarea segmentară. Distribuția societății în compartimente similare corespunde unor necesități care persistă chiar în societățile noi... Masa populației nu se mai divizează după raporturile de consangvinitate, reale sau fictive, ci după diviziunea teritoriului. Segmentele nu mai sunt agregate familiale ci binecunoscutele circumscripții teritoriale". (p.161).

Iată dar prima abatere de la legea universală a regresiei şi progresiei tipurilor opuse.

Aceasta arată că o societate nu renunță la logica unui tip social, pe care o poate folosi ori de câte ori necesități speciale o reclamă. În acest caz, împărțirea teritorială a populației face recurs la logica tipului segmentar.

Dar dincolo de interpretarea aceasta dualistă a celor două tipuri, Durkheim pare a fi înclinat să reintegreze fenomenul segmentelor teritoriale procesului mai general de trecere (evoluție) lentă a tipului segmentar spre tipul organizat. Oricum însă transformarea organizării familial-politice în

structură teritorială este un caz de diversificare a aceluia şi tip - cel segmentar.

Clanul ca grup care ocupă un teritoriu devine, în acest proces de evoluție lentă, sat. Astfel, "toate popoarele care au depăşit faza clanului sunt formate din districte teritoriale... încapsulate în alte districte de aceeaşi natură, dar mai vaste, numite... cercuri sau arondismente, şi care la rându-le sunt adesea învăluite de altele încă mai întinse (comitate, provincii, departamente etc.), a căror reuniune formează o societate...; legăturile care leagă districtele pot fi puternice ca în țările centralizate ale Europei actuale, ori mai relaxate, ca în confederații. Însă principiul structurii este acelaşi şi de aceea solidaritatea mecanică persistă până în societățile cele mai înalte. Numai că, întrucât ea nu mai este preponderentă, organizarea pe segmente nu mai este, cum era în epocile vechi, nici osatura unică, nici cea esențială a societății." (p.162).

Durkheim crede că trecerea de la principiul familial al acestei structuri la cel teritorial pur este determinat de cauze noi care au tulburat vechiul tip bazat pe aranjamente familial-politice. Principala cauză este formarea oraşelor care devin centre de concentrare a populației. Însă această amenajare,

indiferent de cauze, rămâne una de tip segmentar (ibidem).

Este sigur că această "distribuție geografică coincide, în genere, cu o distribuție morală a populației. Fiecare provincie, de exemplu, fiecare diviziune teritorială are moravuri şi obiceiuri speciale, o viață proprie" (p.163).

Ele exercită o atracție care tinde a-i menține pe loc, pe membrii regiunii şi a-i respinge pe străini. Insă această separație nu e netă astfel că, în timp, organizarea segmentară îşi pierde relieful (vezi circulația artizanilor şi a mărfurilor în evul mediu). Dispar religiile locale şi organizarea familială şi subzistă doar unele cutume locale. Apare limba națională, iar administrația regională îşi pierde autonomia.

Tarde a văzut în acest proces expresia legii imitației. Durkheim însă crede că este vorba despre o nivelare similară lichidelor din vasele comunicante. Pereții devin permeabili, mediile se confundă, diviziunile teritoriale îşi pierd relieful

("Se poate spune că un popor este cu atât mai avansat cu cât aceste diviziuni au un caracter mai superficial", p.164).

Pe măsură ce se stinge organizarea segmentară, se dezvoltă cea profesională. Apare o diviziune inter-regională a muncii, guvernul central, apar

capitalele cu o concentrare a artelor, a literaturii, a marilor operaţii de credit etc. Diviziunea muncii face ca un oraş să nu închidă în el decât părţi de organe diferite. La fel un district. Mediul profesional nu mai coincide cu cel teritorial sau cu cel familial (ca în cazul breslelor medievale, de exemplu). Treptat apare şi solidaritatea organică. Organizarea segmentară corespunde "diviziunii reale sau morale a populației; ea îşi pierde treptat acest caracter pentru a nu mai fi decât o combinare arbitrară şi de convenție. Pe măsură ce aceste bariere dispar, ele sunt reacoperite de sisteme de organe mai mult ori mai puțin dezvoltate" (p.166).

Acesta este tipul organizat. Analiza tipului segmentar de societate nu este nici pe departe vetustă, iar sensul istoric al acestui tip nu este univoc.

XI. CONTRACTUALISM ŞI SOCIOLOGISM. H. SPENCER ŞI E. DURKHEIM.

I. CRITICA DURKHEIMISTĂ A TEORIEI SPENCERIENE A "SOCIETĂȚILOR MILITARE"

1. Prima criză majoră a "spiritului modern". 2. Spencer şi Durkheim. Liberalism, despotism, comunism. 3. Spencer şi Durkheim. Egoism şi altruism.

1. În tot secolul al XVII-lea şi începutul secolului al XIX-lea Franța continuă să rămână o "periferie" economică în raport cu "metropola". Venitul național în Franța către 1800 (la 1790) era de 4. 655 milioane franci la 25 milioane de locuitori, adică de 186 franci pe locuitor. Acesta, adică 200 franci pe locuitor, fusese venitul Angliei la 1700. Decalajul economic între cele două era deci, la începutul secolului al XIX-lea, de 100 de ani în defavoarea Franței. Anglia era, în mod hotărât, "centrul" noului "sistem european". Anglia intra în "epoca victoriană", o perioadă de

prosperitate. Franța, dimpotrivă, se scufundă, şi mai adânc, în mizerie, anarhie, haos.

Sociologia lui A. Comte va fi răspunsul" francez la problema unei epoci de anarhie. Problema Angliei nu atârna atât de explicarea mizeriei şi haosului ci de justificarea prosperi de identificarea mecanismelor menținerii acesteia, şi, nu în ultimul rând, de necesitatea demonstrării superiorității modului de viață englez. Apare acum sociologia lui Spencer, rezemată pe axioma darwinistă conform căreia în viață supraviețuieşte cel mai înzestrat.

A ieşi din criză era, în viziunea engleză, tot una cu a lăsa lucrurile să meargă de la sine, a face loc selecției naturale a celui mai bun şi deci luptei pentru supraviețuire.

Filosofia britanică asupra lumii şi asupra omului avea drept punct arhimedic cele trei idei: **ideea darwinistă a selecției naturale, ideea liber-schimbistă şi ideea evoluționistă.**

A fi omul epocii, spirit modern, în această viziune, însemna a fi evoluționist, darwinist şi liberschimbist, adică liberalist.

Cele trei idei vor oferi cadrul lor pentru rezolvarea "problemei sociale" în Anglia, dar vor intra în "criză" în cazul Franței. Ceea ce reuşea în Anglia eşua în Franța. Criza "spiritului englez"

îmbracă forma teoretică a crizei sociologiei spenceriene. Locul crizei este Franța, personalitatea care parcurge această criză până la capăt căutându-i o altă "soluție" (decât cea spenceriană) este E. Durkheim.

Este necesar, de aceea, să examinăm comparativ, teoria spenceriană a "solidarității contractuale" şi teoria durkheimistă a "solidarității organice". Vom avea astfel prilejul să determinăm sensul şi dimensiunile crizei epistemologice a ideii contractualiste şi a filosofiei individualismului liberalist al secolului al XIX-lea.

Se cuvine subliniat, deci, că prima criză majoră a "spiritului modern" se petrece în Franța secolului al XIX-lea şi ea îmbracă forma unui colosal impas al "spiritului teoretic" în varianta sa britanică, dar nu mai puțin "universală". Socotit "podoaba" de preț a "modului de a fi şi a gândi britanic (propriu "omului englez"), acest "spirit teoretic" întruchipat în cele trei idei amintite cunoaşte prima sa criză profundă şi cel dintâi impas major în Franța lui E. Durkheim.

Regândirea odată cu intrarea în modernitate, a poziției individului în raport cu principalele componente ale vieții - societate, Dumnezeu, stat, civilizație, etc - a declanşat imense fronturi de val pe care istoria culturii europene le-a memorat sub

denumirea de mişcări culturale, de curente ideologice etc. Între acestea, cele care au "îndrăznit" cel mai mult au fost iluminismul şi liberalismul. Acestea sunt cele două atitudini noi ale omului european în faţa problemelor istoriei şi ale societăţii. Tocmai acestea vor intra în "criză" începând chiar cu secolul al XIX-lea. Supralicitând rolul raţiunii, iluminismul a rupt legătura omului de Dumnezeul şi miturile sale, iar liberalismul, postulând libertatea şi deci primatul individualităţii, a rupt legătura dintre individ şi grupul său de apartenenţă (comunitate, biserica, clasă, castă) ori de referinţă (stat, civilizaţie etc). Aceste mari idei colective stârnite de răscolirile profunde ale psihei colective nu puteau rămâne în afara sociologiei lui Durkheim. Însă chestiunea ajunge la Durkheim din raza ei glorioasă, adică din zona în care a primit confirmările unor teorii celebre.

2. Raţiunea ultimă şi sursa ordinii şi a schimbării este reprezentată, în concepţia liberală, de individ şi piaţă.

Individualismul este însăşi expresia libertăţii, în viziunea liberală, aşa cum piaţa este raţionalitatea intereselor şi deci suprema biruinţă a calculului (a raţionalităţii calculatoare). Pentru a ne da seama de adânca criză a ideii liberale este suficient să evaluăm distanţa pe care şi-o ia Durkheim faţă de

Spencer, cel mai ilustru caz de îmbinare a liberalismului cu evoluționismul. Durkheimismul apare, astfel, şi ca prima criză a liberalismului şi totodată ca tentativă de 'salvare" a postulatului liberalist: individualismul. Să urmărim poziția lui Durkheim față de Spencer.

1. Spencer ca şi Durkheim susține că "locul individului în societate, din unul neînsemnat, cât era la origine, sporeşte (progresiv) cu civilizația", numai că spre deosebire de filosoful englez, Durkheim ajunge la concluzii opuse în final.

2. În viziunea lui Spencer, "absorbția individului în grup va fi rezultatul unei constrângeri şi a unei organizații artificiale reclamate de starea de război în care trăiau cronic societățile inferioare".

Un grup nu se poate apăra contra altui grup decât cu condiția de a acționa împreună. Or, singurul mijloc de a produce concentrarea forțelor individuale într-un fascicol insolubil este de a institui o autoritate foarte puternică. E necesar ca, "aşa cum voința unui soldat se află suspendată până la a deveni cu totul executorul voinței ofițerului său, tot astfel voința cetățenilor să fie diminuată de cea a guvernului" (Sociologie, II, p.153, apud p.170).

Vorbim, în acest caz, despre despotism organizat şi cum organizaţia este militară, militarismul va fi trăsătura prin care Spencer defineşte acest tip de societăţi.

3. Durkheim consideră că, dimpotrivă, estomparea individului are drept origine un tip social caracterizat prin absenţa totală a oricărui centralism (-lizări). Individul nu e distinct de grup întrucât conştiinţa individuală nu este distinctă de conştiinţa colectivă. Spencer interpreta fapte atât de îndepărtate, adânc scufundate în trecut, cu idei foarte moderne conform cărora drepturile personale se comprimă doar graţie unei organizaţii coercitive. Durkheim arăta însă că locul redus pe care-l capătă, în societate, personalitatea individuală, într-o epocă dată, este datorată faptului că, în acel moment al istoriei, personalitatea individuală nu exista.

4. Spencer el însuşi recunoaşte că între societăţile vechi, unele nu au o constituţie militară şi le numeşte democratice. El vrea să arate că acele societăţi sunt un preludiu al societăţilor viitorului, numite *industriale*.

Este simplu de înţeles că indivizii nu pot fi supuşi decât unui despotism colectiv, întrucât membrii unei societăţi nu pot fi dominaţi decât de o forţă care le este superioară. Prin urmare, acolo unde Spencer identifică despotism şi guvernare

centralizată, Durkheim descoperă forța tradițiilor, a uzanțelor colective de tot felul, a sentimentelor colective etc, care apasă asupra individului cu o greutate nu mai mare decât aceea a unei autorități constituite (p.171).

"O personalitate oarecare, oricât de puternică ar fi, nu ar putea face nimic prin ea însăşi contra unei întregi societăți... De aceea, forța guvernelor autoritare nu vine de la ele însele, ci derivă din constituirea societății" (p.172).

Prin urmare, nu putem localiza cauza diminuării individului în instituția puterii despotice (aceasta însăşi trebuie datată); din contră, această instituție trebuie văzută ca "primul pas care va fi fost făcut pe calea individualismului. şefii sunt într-adevăr, primele personalități individuale care s-au degajat deşi din masa socială. Situația lor excepțională, făcându-i fără pereche, le-a creat o fizionomie distinctă şi le-a conferit deci o individualitate... Fără îndoială, tocmai grupul este acela din care şefii îşi trag forța; dar odată ce acesta s-a organizat el devine autonom şi-i face capabili de o activitate personală. O sursă de inițiativă li se deschide astfel... care nu existase până atunci" (p.172)

Îndepărtarea de liberalismul contractualist al lui Spencer este măsurabilă printr-o schimbare de atitudine şi de concepție.

I. Ori de câte ori ne aflăm în fața unui aparat guvernamental înzestrat cu o anume autoritate, "trebuie să-i căutăm rațiunea, **nu în situația particulară a guvernanților** /cum procedează liberalismul contractualist/, **ci în natura societăților** pe care le guvernează. Trebuie observat care sunt credințele comune, sentimentele comune, care încarnându-se într-o persoană, ori într-o familie, i-au comunicat o atare putere. Cât despre superioritatea personală a şefului, ea nu joacă în acest proces decât un rol secundar; ea explică de ce forța colectivă s-a concentrat în aceste mâini mai curând decât în altele, nu însă intensitatea sa. Din moment ce această forță, în loc de a rămâne difuză, este obligată a se delega, aceasta nu poate fi decât în profitul indivizilor" care au preluat-o (p.173, s.n.).

"Dacă tatăl de familie, la Roma, se bucură de putere absolută, aceasta nu era întrucât el era cel mai vechi, sau cel mai înțelept ori mai experimentat, ci întrucât, grație circumstanțelor în care se găsea familia romană, el încarna vechiul comunism familial. **Despotismul, cel puțin când nu este un fenomen patologic şi de decadență,**

nu este altceva decât un comunism transformat." (p.173, s.n.).

Răspunsul durkheimist implică deci o reinterpretare a "teoriei concurenţei vitale" şi deci a "contactelor agresive" în direcţia unei teorii noi: teoria contactelor creatoare.

Vom reveni pe larg la această idee când vom examina paradigma vitalistă în cadrul teoriei solidarităţii organice.

Înainte de a prezenta diferenţa dintre teoria durkheimistă a solidarităţii organice şi teoria spenceriană a solidarităţii contractuale, să zăbovim încă asupra polemicii lui Durkheim cu Spencer în chestiunea caracteristicilor societăţilor primitive ori bazate pe solidaritate mecanică.

3. II. A doua schimbare de atitudine se referă la raportul egoism-altruism. Se poate înţelege cât de falsă este o teorie precum cea a lui Spencer, care plasează egoismul în punctul de pornire al umanităţii şi altruismul în postura unei cuceriri recente. Autoritatea unei atari ipoteze se reazemă pe darwinism (dogma concurenţei vitale şi a selecţiei naturale aşează sub "triste culori această umanitate primitivă în care foamea şi setea ar fi fost singurele pasiuni") (p.174). Or, observă Durkheim, ipotezele darwiniste fac abstracţie de "intervenţia moderatoare a societăţii" asupra membrilor

temperând şi neutralizând acțiunea brutală a luptei pentru viață. şi cea mai teribilă descoperire a lui Durkheim se referă la una din formele pe care le îmbracă această intervenție moderatoare. Este vorba despre "teoria contactelor creatoare" pe care Durkheim o opune teoriei luptei vitale pentru supraviețuire.

Un alt punct în care, deci, se deosebeşte Durkheim de Spencer este chestiunea omului egoist.

"Dacă ne amintim până la ce punct, în societățile inferioare, conştiința individului este invadată de conştiința colectivă, vom fi chiar tentați să credem că ea este integral altceva decât sinele însuşi, că ea este integral altruism, cum zicea Condillac", (p.175).

"Această concluzie va fi totuşi exagerată, întrucât există o sferă a vieții psihice care, oricât ar fi de dezvoltat tipul colectiv, variază de la un om la altul şi aparține fiecăruia: este aceea care este formată din reprezentări, sentimente şi tendințe care se raportează la organism şi la stările organismului; este lumea de senzații interne şi externe şi de mişcări care sunt direct legate de ea." (p.175).

Întrucât această bază nu depinde de starea socială, nu putem deriva altruismul din egoism. Dar

cele două raporturi se regăsesc în toate conştiinţele umane deşi tipul primitiv este caracterizat printr-o parte mai mare a fracţiunii corespunzând organismului în fiinţa totală. Pe de altă parte, conştiinţa primitivă (pentru tot ceea ce depăşeşte necesităţile fizice) se află "în afară de sine". La civilizat, în schimb, "egoismul se introduce până în miezul reprezentărilor superioare: fiecare are opiniile sale, credinţele sale, aspiraţiile sale" (p.175).

Deşi individualismul s-a dezvoltat în valoare absolută nu putem totuşi conchide că "*partea egoismului ar fi devenit mai mare în ansamblul vieţii*". Ne aflăm deci, în faţa unei chestiuni asupra căreia vom reveni şi în altă parte; chestiunea sociologiei personalităţii în raport cu cele două forme de solidaritate.

Cele două viziuni, a lui Spencer şi a lui Durkheim, se deosebesc aşadar în chestiunea raportului individ-societate. Spencer aşează la baza evoluţiei umane indivizii izolaţi. Stare a unei constrângeri datorate stării de război. Aceasta a impus necesitatea subordonării. În viziunea sa, aşadar, la baza socialităţii se află constrângerea şi subordonarea. Cum militarismul este trăsătura dominantă, evident

că societățile de acest tip vor fi denumite societăți militare.

În viziunea lui Durkheim, dimpotrivă, societățile primitive sunt caracterizate prin omogenizarea determinată de practicile şi credințele comune. Acestea determină adeziunea unanimă astfel că starea de societate are la bază nu o coerciție ci o adeziune. Faptul se explică prin aceea că, la început, tipul colectiv şi deci conştiința colectivă este conştiința individului. Indivizii deci se aseamănă până la identitate socială, iar din asemănarea lor rezultă mecanic solidaritatea lor. Societățile de acest tip sunt bazate pe solidaritate mecanică.

II SOLIDARITATE ORGANICĂ ŞI CONTRACTUALĂ

1. Contract, stat, *juste milieu*. 2. Acțiune socială individuală. Contractul social. 3. Problema justiției sociale.

1. Observăm deja că în concepția lui Durkheim "individualismul este fructul dezvoltării istorice" astfel că o concepție precum cea spenceriană pare a fi puternic clătinată prin distincția dintre

solidaritatea organică şi cea contractuală, Durkheim se delimitează de teoria spenceriană a "societăților industriale", aşa cum, în chestiunea solidarității mecanice s-a delimitat de teoria spenceriană a "societăților militare".

Vom avea ocazia să constatăm că solidaritatea pe care-o produce diviziunea muncii este bazată tot pe intervenția "societății" astfel că ultimul pilon al teoriei "societății civile" şi deci al contractualismului liberalist cade.

Teoria societății industriale pleacă de la cele două idei despre diviziunea muncii şi despre contract. Diviziunea muncii determină armonia socială iar elementul prin care se exprimă această armonie este contractul. Aceleaşi sunt elementele de la care porneşte şi Durkheim în teoria "societăților organizate" şi a solidarității organice.

Semnificația acestor elemente ca şi a esenței şi naturii societății este însă radical schimbată. Pentru a înțelege acest lucru, Durkheim ne previne asupra distincției dintre solidaritatea organică şi cea contractuală ca expresii definitorii ale naturii societății în cele două concepții: cea spenceriană şi cea durkheimistă.

Pentru Spencer, solidaritatea industrială, cum o numeşte, este spontană, decurge din munca fiecăruia şi deci din nevoia de schimb de produse

proprii. Într-o atare viziune, pe măsură ce diviziunea muncii progresează, sfera acţiunii sociale se va comprima întrucât nu va mai avea alt obiect decât de a împiedica indivizii să-şi facă rău, adică ea este negativ regulativă. Între oameni, schimbul deci, rămâne absolut liber ("Toate afacerile industriale se fac prin schimb liber. Acest raport devine predominant pe măsură ce activitatea individuală devine predominantă", *Sociologie*, II, p.160, apud p.178).

Forma normală a schimbului este contractul şi deci "«pe măsura declinului militarismului şi ascensiunii industrialismului, puterea ca sferă a autorităţii diminuează şi acţiunea liberă sporeşte, relaţia contractuală devine mai generală; în fine, în tipul industrial total dezvoltat această relaţie devine universală»" (ibid, III, p.813, apud p.178).

Însă Durkheim arată că ideea diviziunii muncii presupune specializarea indivizilor, iar ideea contractului presupune ca, la un moment dat, toate voinţele individuale să se înţeleagă asupra bazelor comune ale organizării sociale şi deci "fiecare conştiinţă particulară să-şi pună problema politică în toată generalitatea sa". Adică, "fiecare individ să iasă din sfera sa specială, şi toţi să joace acelaşi rol, cel al omului de stat". Dar dacă "adeziunea e

unanimă, atunci conținutul tuturor cunoştințelor este identic.” (p.178).

Or în acest caz, solidaritatea socială n-are nici o legătură cu diviziunea muncii. Iar societatea astfel constituită nu e de tip industrial.

Un contract, în sensul teoriei spenceriene, presupune ca “toți indivizii să-şi poată reprezenta condițiile generale ale vieții colective pentru a face o alegere în cunoştință de cauză” (p.179).

Or acest lucru e imposibil.

În plus, concepția contractului social este greu de susținut: “nu numai că nu există societăți care să aibă o atare origine, dar, în plus, în structura prezentă nu este nici cea mai mică urmă de organizare contractuală.”

Ne confruntăm iată, cu paradoxul spencerian (al liberalismului). Spencer porneşte de la realitatea “diviziunii muncii sociale” şi constată că aceasta generează specializarea activităților şi deci schimbul liber al rezultatelor acestor activități. Pentru a fi posibil acest schimb este nevoie ca indivizii să fie liberi de orice alte constrângeri spre a-şi putea valorifica în condiții de concurență şi libertate deplină a schimbului, rezultatul muncii lor. Astfel se naşte individualismul şi ordinea unei societăți individualizate la maximum este posibilă grație

contractului liber consimțit şi aplicat între părți. Aceasta este solidaritatea contractuală.

Un asemenea contract între părți presupune un contract fundamental, respectat de toți, care fixează regulile şi principiile generale ale vieții politice. Aceasta însemnează deci că în fiecare individ trebuie să existe o conştiință politică comună şi sfera acesteia este temelia oricărui contract particular şi deci baza solidarității sociale.

Esența paradoxului spencerian este, deci, aceasta: a)schimbul liber implica indivizi liberi de orice constrângeri (pentru a participa în mod liber la contract); b) afirmarea libertății individuale propune însă ca fiecare individ să "joace rolul omului de stat", adică să aibă o "conştiință identică cu a celorlalți", ceea ce este expresia ființei colective din individ, deci non-individualism.

Dar o asemenea situație presupune absorbirea conştiinței individuale în conştiința colectivă şi o societate omogenă, nediferențiată, ceea ce ar fi tot una cu a spune că diviziunea muncii generează, nu specializare ci omogenizare.

Cum diviziunea muncii înseamnă diferențiere socială, ar urma să putem spune că aceeaşi cauză, diviziunea muncii, generează şi

diferențiere şi omogenizare. Acesta este paradoxul spencerian.

Pentru a depăşi acest impas, Spencer arată că societățile superioare n-au ca bază "contractul fundamental" (care implică principiile generale ale vieții politice) ci "vastul sistem de contracte particulare care leagă între ei indivizii" /p.180/).

"Solidaritatea socială nu va fi în acest caz altceva decât acordul spontan al intereselor individuale, acord a cărui expresie naturală sunt contractele. Tipul relațiilor sociale va fi deci relația economică, debarasată de orice reglementare, aşa cum rezultă din inițiativa complet liberă a părților. Într-un cuvânt, societatea nu va fi decât punerea în raport a indivizilor schimbându-şi produsele muncii lor, şi fără nici o acțiune propriu-zis socială care să intervină spre a regla acest schimb" (p.180).

Însă, observă Durkheim, dacă acesta ar fi caracterul societăților a căror unitate e produsă de diviziunea socială ne-am putea îndoi de stabilitatea lor întrucât "interesele apropie oamenii doar pentru câteva momente." (p.180). În schimb agenții rămân exteriori, deci relația lor este exterioară şi operația terminată, fiecare se regăseşte pe sine. În plus, acolo unde domină interesul, "cum nimeni nu înfrânează egoismele, fiecare se află față de altul pe picior de război."

Interesul nu poate da naştere decât la apropieri necesare.

2. Diviziunea muncii *"face interesele solidare, dar ea le lasă distincte şi rivale"*. În plus, fiecare caută avantaj maxim cu eforturi mici.

E nevoie deci ca participarea să fie predeterminată şi lucrul acesta nu se face printr-un plan dinainte stabilit ci presupune un "*juste milieu* între rivalitatea intereselor şi solidaritatea lor" (p.191). Acest punct de echilibru se găseşte greu prin experienţe colective. Or dreptul contractual este acela care fixează această "poziţie" (consecinţele juridice ale actelor noastre, pe care nu le-am determinat noi).

"Rezumat din experienţe numeroase şi variate, el nu este opera noastră ci a societăţii şi a tradiţiei. El ne constrânge la obligaţii pe care nu le-am contractat pentru că nu le-am deliberat, nici chiar cunoscut dinainte." (p.192).

În contract noi cooperăm întrucât am vrut, dar "cooperarea voluntară ne creează datorii pe care nu le-am vrut" (p.192).

Anticii credeau că acest *juste milieu* este produsul virtuţilor (la membrii societăţii). Smith crede ca acest *juste milieu* este fixat de "mâna invizibilă" a pieţii (legea cererii şi ofertei). Ea intervine în distribuţie şi deplasează capitalurile spre

cei vrednici. Durkheim constată că acest *juste milieu* e fixat chiar de "dreptul contractual", de acea parte necontractuală din contract care reflectă intervenţia societăţii în orice contract. Liberalismul e posibil deci numai acolo unde există un mare respect al societăţii şi deci o supunere generală la bazele solidarităţii sociale care fac posibil contractul însuşi. Pentru a face proba că "sfera acţiunii sociale diminuează în profitul acţiunii individuale" "nu e suficient de a cita câteva fapte la întâmplare, ci de a urmări în istoria sa, de la origini până la zi, aparatul prin care se exercită acţiunea socială şi de a vedea dacă, în timp, el şi-a sporit ori şi-a diminuat volumul" (p.182).

Cum acest aparat ia formă juridică, "dimensiunile sale, în această calitate a lui, permit a măsura cu exactitate întinderea relativă a acţiunii sociale".

Or în loc de a diminua el sporeşte şi se complică. Dar din aceasta nu rezultă nici că sfera activităţii individuale devine mai mică. Un lucru e cert, dreptul represiv pierde teren, dar cel restitutiv, care la origine nici nu exista, sporeşte.

În acest punct Durkheim se întâlneşte cu teoria spenceriană a controlului.

Spencer afirmă că nu e vorba despre o diminuare a oricărei specii de control, ci numai a

celui pozitiv. Cu aceasta ne aflăm în fața distincției spenceriene între "controlul pozitiv" (cel care constrânge la acțiune) şi "controlul negativ" (care constrânge la abținere). Dar, arată Durkheim, este îndoielnic ca acest control pozitiv să dispară. El dovedeşte că dreptul restitutiv creşte.

Este adevărat că relațiile contractuale se multiplică în timp pe măsură ce diviziunea muncii sociale avansează şi ea. Dar Spencer n-a sesizat că "relațiile necontractuale se dezvoltă şi ele în acelaşi timp".

"Dar nu doar în afara relațiilor contractuale ci în jocul acestor relații ele însele se face simțită acțiunea socială... Peste tot unde contractul există, este supus unei reglementări care este opera societății şi nu aceleia a particularilor şi ea devine tot mai voluminoasă şi mai complicată" (p.189).

"De exemplu, convenția părților nu poate face ca un contract să fie valid dacă el nu va satisface condițiile de validitate cerute de lege" (p.189).

Această parte nevizibilă a contractului care nu derivă din contract, dar îl face posibil, şi-l garantează, este măsura intervenției reglatoare a acțiunii sociale.

"Tot ceea ce se referă la probă, la natura acțiunilor la care dă drept contractul, intervalele în

care pot fi integrate, este absolut sustras tranzacțiilor individuale.” (p.190).

Iată dar că în orice contract există o parte necontractuală şi aceasta este măsura acțiunii sociale, iar aceasta se manifestă nu doar prin “refuzul de a recunoaşte un contract format prin violarea legii, ci şi printr-o intervenție pozitivă. Astfel, judecătorul poate acorda - indiferent de termenii convenției o amânare debitorului” (ibidem).

Contractul, aşadar, dă naştere, activează nişte “obligații care n-au fost contractuale” şi aceasta este proba acelei părți noncontractuale care garantează solidaritatea. Avem totodată cel mai convingător argument al diferenței dintre solidaritatea contractuală şi solidaritatea organică. Desigur că, atunci când “oamenii se unesc prin contract este întrucât, ca urmare a diviziunii muncii, simplă sau complexă, ei au nevoie unii de alții. Dar spre a coopera armonios, nu e suficient ca ei să intre în raport, nici chiar să se simtă în stare de mutuală dependență. E necesar ca, în plus, condițiile acestei cooperări să fie fixate pentru toată durata relațiilor. E necesar ca datoriile şi drepturile să fie definite nu doar în raport cu situația, aşa cum se prezintă, la momentul încheierii contractului, ci şi în

previziunea circumstanțelor care se pot produce şi-l pot modifica" (190-191).

Partea necontractuală din contract este tocmai acțiunea socială, expresia şi măsura intervenției sale, a bazelor care fac posibile contractul şi solidaritatea contractuala. (şi care trebuie respectate de toți în afară şi independent de orice contract particular şi deci de orice libertate individuală. E ca şi cum, spre a fi posibilă libertatea individuală este necesară o bază de solidaritate şi deci de normativitate socială foarte puternică.). Acea parte (NC) este "egală" cu acele instituții şi coduri care compun fundamentele acțiunii. De aceea orice structuri tradiționale (instituția, coduri etc) desființate sunt echivalente cu o acțiune de "spălare a creierului social" şi deci cu o amplă acțiune deculturativă, de suspendare a socialității noastre proprii, de reducere a libertăților individuale (şi de sporire a anomiei şi haosului).

3. În viziunea lui Spencer, contractul ar garanta lucrătorului echivalentul muncii lui. Or, arată Durkheim, realizarea acestei echivalențe este mai degrabă un miracol.

"În fapt, câştigul depăşeşte cheltuielile, astfel că disproporția este adeseori izbitoare".

Răspunsul "întregii şcoli" este că dacă câştigurile sunt joase, ocupația (funcția) va fi

părăsită, dacă vor fi ridicate, ocupaţiile vor fi căutate şi astfel concurenţa va diminua profiturile. Aici se recunoaşte teza liberalismului clasic al lui A. Smith cu privire la "acea mână invizibilă" care, prin intermediul pieţii va regla raporturile (legea cererii şi ofertei). Valoarea sociologiei durkheimiste este de a dovedi nu doar insuficienţa acestei legi pentru asigurarea ordinii şi solidarităţii sociale, ci de a arăta şi adevăratul mecanism care intervine în realitate.

"Se uită, remarcă Durkheim, că în mod constant, o parte a populaţiei nu-şi poate părăsi astfel ocupaţia, pentru că nu-i este accesibilă nici o alta" (p.194).

Revoluţiile care aduc o asemenea libertate sunt la mari intervale.

"În aşteptarea lor, contracte injuste, nonsociale prin definiţie, au fost executate cu concursul societăţii şi, când echilibrul a fost stabilit la un punct, nu există nici o garanţie că nu se va rupe în altul." (p.194-195).

Prin urmare, intervenţia "acţiunii sociale", acea parte non-contractuală a contractului, este şi absolut necesară şi joacă funcţia unui armonizator al intereselor. Durkheim observa că acordul voinţelor, în forma contractului, este numai cadrul în care se poate manifesta - prin actualizare - armonia

funcțiilor sociale fixată în acea parte NC a contractului.

Contractul însuşi nici nu le creează şi nici nu le poate armoniza prin sine. El doar le actualizează cu tot cu armonia lor prestabilită (sub formă de reguli generale de drept şi de morală).

Desigur că Durkheim nu merge mai departe şi deci nu-şi pune problema confiscării prin cucerire sau acaparare a aparatului în care se "materializează" NC.

"Înțelegerea părților nu poate da justețe unei cauze, care, prin ea însăşi nu este justă şi există reguli de justiție a căror violare trebuie prevenită de către justiția socială, chiar dacă această violare ar fi fost consimțită de către cei implicați/interesați." (p.194).

NC este deci sursa justiției sociale, nu contractul (C).

Prim urmare: (a) valabilitatea contractelor, (b) armonizarea funcțiilor sociale; (c) redistribuțiile socializante; (d) justiția socială, sunt aspecte care nu pot decurge spontan din jocul contractual al indivizilor liberi (deci, din solidaritatea contractuală). Acestea sunt toate produsul acțiunii sociale, al unei intervenții a societății şi a statului. Abia acestea fac posibil liberalismul real.

Iată dar că un contract fixează şi deci naşte un acord, dar nu generează şi justeţea acelui acord. Toate acestea sunt expresia intervenţiei "acţiunii sociale" întrupate în aparatul regulilor generale juridice şi morale (dreptul contractual şi moravurile privind contractul).

O asemenea intervenţie este pozitivă nu pur negativă, întrucât determină maniera în care trebuie să cooperăm. Contractul iniţiază actul de cooperare şi din chiar acel moment intervine acţiunea regulatoare a societăţii.

Aşadar, în orice schimb între părţi intervine o parte contractuală - contractul propriu-zis (C) - şi o parte non-contractuală (NC)- adică acea "bună armonie a funcţiilor."

Aceasta concură la schimb în cadrul fixat sau iniţiat de contract ca acord al voinţelor.

Înainte de a merge mai departe, este necesar să insistăm asupra ideii durkheimiste după care "codurile" (dar evident şi "paradigmele" şi chiar "ideile") au un "volum" şi putem vorbi despre "indicatori" ai ponderii acestora. Pe de altă parte, se cuvine să observăm efortul lui Durkheim de a sustrage teoria de sub controlul unei idei spre a păstra teoria (cu privire la raportul între diviziunea muncii şi solidaritatea socială).

"Ideea" sau "paradigma" liberal-contractualistă pune limite serioase "teoriei" solidarității sociale. Durkheim depăşeşte limita deplasând teoria despre relația dintre diviziunea muncii şi solidaritatea socială din orizontul unei "idei" (paradigma) în orizontul alteia (un caz de părăsire a paradigmei spre a slava teoria).

Deci, dacă teoria rămâne, ce se schimbă? Evident, paradigma liberalismului clasic.

Durkheim, deci, este un inovator în ordinea paradigmei. Evident că schimbarea conținutului "teoriei" nu putea veni decât din schimbarea "ideii" (paradigmei).

III SOLIDARITATEA MORALĂ ŞI STATUL

1. Bazele durkheimiste ale liberalismului real. 2. Credință şi vocație. Sursele vieții morale.

1. Spencer, face analogie între aparatul care intervine în schimb şi marele simpatic şi pneumogastric care intervin în funcționarea

viscerelor. La nivelul schimbului, funcţiile economice nu sunt plasate sub acţiunea "creierului social" ci a unui asemenea aparat analog "marelui simpatic". Acest aparat este schimbul de informaţie. Însă, arată Durkheim, a transmite o informaţie nu însemnă a comanda o mişcare. Mişcarea se produce graţie unei prealabile aderări tacite şi unanime la acea informaţie, deci unui alt nivel de realitate care garantează validitatea acelei informaţii. Durkheim aseamănă acest aparat eficient cu ganglionii nervoşi, al căror rol este de a asigura concursul armonios al funcţiilor pe care le controlează.

"Marele simpatic social trebuie deci să includă, în afara unui sistem de căi de transmisie, organe cu adevărat regulatoare, care însărcinate a combina actele intestinale, aidoma ganglionului cerebral combină actele externe, are puterea fie de a opri excitaţiile, fie de a le amplifica ori de a le modera după nevoi" (p.196)

"Acţiunea regulatoare la care este supusă viaţa economică nu este cea care ar trebui să fie... Însă ea ar trebui ori să fie difuză, ori să emane direct de la stat. Se vor găsi dificil în societăţile noastre centrii reglatori analogi ganglionilor în marele simpatic... Nu trebuie însă uitat că până în vremurile foarte recente aceste organe intermediare erau corpurile de meserii... Cum o instituţie s-a arătat necesară

secole în şir, este puţin probabil că societăţile se află brusc în starea de a se lipsi de ea.”(ibid.).

Aşadar chiar schimbată, această organizaţie este necesară. Se reclamă nu o distrugere a ei ci o transformare. Ne dăm seama deci de importanţa “corpurilor profesionale” (fostele bresle) şi a fundaţiilor de protecţie.

Corpurile profesionale însă nu sunt sindicatele.

Acestea au preluat astăzi şi funcţia corpurilor (asociaţiilor) profesionale datorită slăbiciunii lor. Statul va trebui să le ajute să se constituie pentru a scoate societatea din anomie.

În fine, alături de aceste organe, Durkheim menţionează dreptul administrativ (determină funcţiile organului central şi raporturile lor, apoi funcţiile organelor subordonate şi relaţiile între cele două clase de funcţii. Acest sistem analog sistemului cerebro-spinal din biologie, este statul.

În expresia statului, aşadar, acţiunea socială se manifestă sub formă pozitivă (fixează maniera de cooperare a acestor funcţii).

Aici apare iarăşi o mare diferenţă între Spencer şi Durkheim. În vreme ce Spencer crede că acest aparat regulator va regresa, pe măsură ce tipul industrial se degajă de cel militar (astfel că în final statul se va reduce la administrarea justiţiei),

Durkheim ne previne că demonstrațiile lui Spencer nu sunt derivate dintr-o lege generală a dezvoltării istorice întrucât se bazează doar pe o scurtă comparație între Anglia şi Franța. Or sunt necesare nu câteva fapte, ci experiențe metodice, adică a verifica fenomenele între care se stabileşte o relație: sau concordă în mod universal, ori nu pot exista unul fără altul, ori variază în acelaşi sens. Or, prin demonstrațiile sale, Durkheim dovedeşte că "nu există nici o contradicție în aceea că sfera acțiunii individuale creşte în acelaşi timp cu aceea a statului". (199)

Această relație pozitivă între două sfere este baza liberalismului real, adică a adevăratului individualism. Problema este nu de a şti dacă puterea coercitivă a acestui aparat este mai intensă ori ba, ci dacă acest aparat *"a devenit mai mult ori mai puțin voluminos"*. Or istoriceşte se poate proba că dreptul administrativ este cu atât mai dezvoltat cu cât societățile aparțin unui tip mai evoluat. Statul spencerian care are cele două funcții - de justiție şi de război - este doar modelul primitiv al statului. Or nu numai că apar funcții noi (diferențiere), dar creşte volumul său prin concentrare de funcții altădată difuze: a veghea asupra educației tinerilor, a proteja sănătatea generală, a administra căile de transport şi comunicație etc. (Statisticile țin la

curent cu ce se petrece în profunzimile organismului). Chiar aparatul militar în loc ce a regresa se dezvoltă.

Sub toate aspectele, Durkheim dovedeşte că aparatul statului îşi sporeşte volumul. Aparatul statului nu ține de faptul dacă popoarele sunt mai mult ori mai puțin pacifice. El creşte pe măsură ce, ca urmare a diviziunii muncii, societățile cuprind mai multe organe diferite mai intim solidare unele cu altele.

2. Propozițiile din care Durkheim îşi derivă teoria despre stat şi solidaritate sunt:

1. "Viața socială derivă dintr-o dublă sursă, similitudinea cunoştințelor şi diviziunea muncii sociale."

2. "Individul este socializat, în primul caz, pentru că neavând individualitate proprie, el se scufundă, ca şi semenii săi, în acelaşi tip colectiv." În al doilea caz, "pentru că... el depinde de ceilalți în măsura în care se distinge de ei..." (p.205).

3. "Similitudinile conştiințelor dau naştere unor reguli juridice, care sub amenințarea unor măsuri represive impun la toată lumea credințe şi practici uniforme. Cu cât similitudinea este mai pronunțată, cu atât viața socială se confundă mai complet cu viața religioasă, cu atât instituțiile economice sunt mai învecinate comunismului".

4. “Diviziunea muncii dă naştere unor reguli juridice care determină natura şi raporturile funcţiilor divizate, dar a căror violare nu antrenează decât măsuri reparatorii fără caracter expiatoriu.”

Fiecare dintre aceste “corpuri de reguli juridice” sunt însoţite de “corpuri de reguli primordiale”.

În primul caz, dreptul penal este voluminos şi morala comună foarte întinsă, adică se manifestă prin practici comune aflate sub controlul opiniei publice.

În al doilea caz, dreptul restitutiv este foarte dezvoltat şi există pentru fiecare profesie o “morală profesională” (cf p.205-206). “Este deci o eroare să opunem societatea care derivă din comunitatea credinţelor celei care are ca bază cooperarea, acordând celei dintâi caracter moral şi nevăzând în a doua decât o grupare economică. În realitate, cooperarea are şi ea moralitatea sa intrinsecă” (p.208), doar că nu îndeajuns de dezvoltată.

“Orice societate, conchide Durkheim, este o societate morală. În anumite privinţe, acest caracter este chiar mai pronunţat la societăţile organizate.” (p.207).

Aşadar eroarea teoriilor liberaliste, contractualiste etc este de a elabora un concept

de "societate civilă" care ignoră tocmai esența morală a societății.

De aici şi până la a susține că societățile sunt în esența lor bune (altruismul e nucleul lor) nu e decât un pas şi Durkheim l-a făcut. În aceste condiții trebuie să ne întrebăm asupra răului în istorie şi Durkheim o face în felul său când cercetează formele anormale sau patologice ale diviziunii muncii. El crede că răul nu ține de esența socialului fiind un dat istoric, adică un produs temporar al mişcării istorice a societăților, mişcare în care pot apare şi formele patologice. De aici se degajă optimismul sociologic al lui Durkheim.

Există deci, ne spune Durkheim, două surse şi forme de morală: a)morala derivată din tipul colectiv şi care este, în esența ei, religioasă şi b)morala derivată din grupul economic şi care este în esența ei "morala profesională". Credința şi vocația profesionala sunt aşadar cele două sisteme şi elemente din care se clădesc indivizii şi societățile deopotrivă.

În altă ordine de idei, se cuvine făcută observația că Durkheim se delimitează clar de "contractualişti" fără a sacrifica ideea individualismului. El este un anticontractualist şi se opune ideii liberale căreia însă îi va găsi o întemeiere mai înaltă circumscriindu-i totuşi

validitatea. Societatea modernă deci nu e fondată pe contract. Diviziunea muncii nu derivă din deciziile raţional-calculatoare ale indivizilor care-şi împart sarcinile pe linia sporirii eficienţei.

Sociologia contractuală explică societatea pornind de la conduitele indivizilor. Durkheim explică, invers, conduitele prin diferenţierea socială.

O ultimă observaţie pe care dorim s-o facem se referă la raportul dintre volumul aparatului juridic şi starea societăţii.

Durkheim face următoarele observaţii prin care deduce tipul de solidaritate din volumul aparatului juridic:

1. Corpurile de reguli juridice sunt acompaniate de corpuri de reguli morale;

2. Dreptul penal voluminos implică o morală comună întinsă şi deci o multitudine de practici colective ("sub supravegherea opiniei publice", a "conştiinţei comune");

3. Drept restitutiv voluminos înseamnă că fiecare profesiune are morala ei profesională ==> adică în grupul de lucrători există o opinie difuză, care deşi nesancţionată legal, determina supunere ==> obiceiuri (moeurs) şi cutume comune aceluiaşi ordin de funcţionari pe care nu le pot încălca fără a declanşa blamul corporaţiei (tradus în acte

exterioare: pedepse disciplinare, pierderea relaţiilor, etc).

NOTA Dar dacă între "corporaţie" şi "morala" funcţionarilor nu este nici o congruenţă? Există corporaţii industriale şi corpuri birocratice feudale (fanariotism; acesta e cazul în "periferia" sistemului mondial). Mai toate regimurile periferiale se bazează pe o sporire a volumului aparatului juridic, al corpurilor birocratice fără a decurge nici un progres social, dimpotrivă. Acest aspect transcende sociologia durkheimistă. Trecem deja într-un teritoriu nou, acela al societăţilor din "periferia" sistemului mondial modern în care abaterea de la legea sociologică durkheimistă este regula. Timp de 100 de ani, spre pildă, a crescut vertiginos volumul aparatului juridic fanariot (între 1714-1821) şi rezultatul a fost dezastrul unui popor. Mai mult decât atât, legiuirile fanariote au fost cu totul părăsite în secolul al XIX-lea ca şi cum secolul al XVIII-lea ar fi fost o pată albă a istoriei.

XII. UTILITARISM, DARWINISM, DURKHEIMISM. LEGEA CREŞTERII DENSITĂŢII DINAMICE.

I TEORIILE UTILITARIST-HEDONISTE ŞI LEGEA DIVIZIUNII MUNCII SOCIALE. VARIAȚIA FERICIRII ŞI PROGRESUL DIVIZIUNII MUNCII

1. Utilitarism şi durkheimism. Legea stării de sănătate (Weber-Fechner). 2. Schimbarea de existență şi variația fericirii. 3. Societate şi fericire. Sociologia fericirii. 4. Variația fericirii şi schimbarea socială.

1. Pe aceeaşi linie a îndepărtării de explicația individualistă a economiştilor şi sociologilor liberali, E. Durkheim va respinge acel tip de explicația care identifică factorul esențial al dezvoltării sociale cu căutarea fericirii sau cu grija (materială, bănească, etc).

Prima propoziție a noii sociologii este: "nimeni nu poate dovedi că oamenii societăților moderne sunt mai fericiți decât oamenii societăților tradiționale".

Altfel spus nu se poate vorbi despre un progres al fericirii odată cu dezvoltarea civilizației. Diferențierea socială, apariția unui nou tip de societate nu se explică prin căutarea fericirii, respectiv a plăcerii. Cine-ar îndrăzni să spună azi că

sentimentul grijii (insecuritatea salariului de exemplu, ori cea legată de siguranța locului de muncă etc) n-ar fi decisiv în ceea ce priveşte conduita generală a societății. aşadar analiza spațiului plăcerii şi examinarea axului fericirii reprezintă o sarcină esențială pentru orice sociolog dispus să înțeleagă ce se întâmplă cu societatea aflată în schimbare. şi chestiunea este cu atât mai acută cu cât prima realitate cu care se confruntă sociologul este tocmai aceea a oamenilor preocupați să-şi satisfacă trebuințele zilnice, căutând plăcerile şi străduindu-se să evite neplăcerile, grija, nesiguranța etc.

În fața acestei realități cotidiene cu greu te poți sustrage teoriilor utilitarist-hedoniste ale societății.

Sunt, aşadar, fericirea ori grija cauze ale schimbării?

Au altminteri spus, aceste teorii utilitariste (şi preocupările omului pentru calitatea vieții lui) valoare de teorii explicative ale schimbării sociale?

Trecem, aşadar, la examinarea unei alte paradigme, după cea contractualistă, **PARADIGMA UTILITAR-HEDONISTĂ.**

Epoca era dominată de teoriile contractualiste, de cele utilitarist hedoniste, de filosofiile individualismului şi de concepțiile raționaliste şi liber-schimbiste. şi totuşi aceste teorii şi paradigme

intraseră într-un impas şi acesta era impasul cu care se confrunta un gânditor din "periferia" metropolei (care era franceză atunci). Acesta a fost Durkheim, iar "periferia" era Franţa. Problema pe care-o avea de soluționat Durkheim era deci aceea a teoriei diviziunii muncii sociale. Putea fi explicată diviziunea muncii sociale, adică principalul proces de schimbare socială europeană, pe baza paradigmei utilitarist hedoniste? Sau trebuia schimbată paradigma pentru a salva "teoria" şi deci pentru a soluționa o "problemă generatoare de criză ştiinţifică"?

Chestiunea pe care-o avea Durkheim de rezolvat se referea la cauza care a determinat schimbarea tipului de solidaritate socială: trecerea de la solidaritatea mecanică la cea organică. Însă apariția solidarității organice se arată legată de progresul diviziunii muncii sociale.

Întrucât diviziunea muncii este un fapt care se afirmă regulat în istorie, cauzele de care depinde sunt şi ele tot atât de constante. Teoria cea mai răspândită susţine că ea "n-are altă origine (cauza) decât dorința pe care-o are omul de a-şi spori fără încetare fericirea" (p.212).

Variază acest proces de căutare a fericirii după un model de evoluție (dinamică) constantă şi progresivă?

Durkheim va ajunge la concluzia incompatibilității legii manifestării progresive a diviziunii muncii cu modelul de variație a fericirii. În felul acesta el va infirma teoriile utilitarist-hedoniste în această chestiune şi va da astfel o teribilă lovitură unei alte mari paradigme pe lângă cea contractualistă şi anume, paradigma utilitarist-hedonistă.

Dar să urmărim demonstrația lui Durkheim.

Fericirea şi plăcerea, observă Durkheim, se supun legii Weber-Fechner, adică variază între anumite limite, dincolo de pragul cărora încetează cu totul. În genere, variația unei senzații e cuprinsă între două limite dincolo de care ea încetează. În plus, se poate accepta că "fericirea coincide cu starea de sănătate... Or sănătatea constă într-o activitate medie. Ea implică, într-adevăr, o dezvoltare armonică a tuturor funcțiilor, şi funcțiile nu se pot dezvolta armonic decât cu condiția de a se modera unele pe altele, adică de a se conține reciproc dincoace de anumite limite peste care începe maladia şi încetează plăcerea" (p.216).

Boala începe dincolo de anumite limite la care încetează sănătatea (şi în genere stările plăcute).

Legea stării de sănătate e confirmată de legea Weber-Fechner care arată că "variațiile de intensitate ale unei senzații sunt cuprinse între

anumite limite, dincolo de care, senzația respectivă se preschimbă în opusul ei. Bernoulli aplică aceeaşi lege la sentimente mai complexe, iar Laplace îi dă forma unei relații între averea (la fortune) fizică - bogăție şi "averea" morală (cf. *Théorie analogique des probabilités*, Paris, 1847, p.187, 432, apud, p.214).

"Intensitatea unui excitant agreabil nu poate deci spori util decât între anumite limite... întrucât el nu produce întregul său efect decât în intervalul care corespunde părții medii a activității agreabile. Dincoace şi dincolo, plăcerea încă există, dar nu este în raport cu cauza care-o produce, pe când în zona temperată, cele mai mici oscilații sunt gustate şi apreciate. Nimic nu este pierdut aici din energia excitației care se converteşte integral în plăcere." (p.214-215).

"Dacă deci diviziunea muncii n-ar fi progresat decât pentru a spori fericirea noastră, ea ar fi ajuns la limita ei extremă, cu multă vreme în urmă, astfel că civilizația produsă s-ar fi oprit şi ea..." (p.215).

Întrucât ceea ce s-a spus despre intensitatea unui excitant e valabil şi pentru numărul acestora (ceea ce-i prea mult şi prea puțin încetează a fi agreabil).

"O dezvoltare moderată ar fi fost suficientă deci pentru a asigura indivizilor întreaga sumă de

bucurii şi plăceri de care sunt capabili. Umanitatea ar fi ajuns rapid la o stare staționară, din care n-ar mai fi ieşit" (p.215-216).

Ca la unele animale care nu s-au schimbat de secole.

Ceea ce nu s-a spus însă, este că progresul se obține independent de aceste limite, astfel că progresul nu este o lege proporțională cu legea sănătății şi a stărilor agreabile.

Aşadar, ori cantitatea de progres creşte proporțional cu cantitatea de boală şi de rău istoric, ori între ele nu este nici o legătură.

2. Există şi alte exemple de absență a relației dintre legea progresului şi legea sănătății.

"S-a spus că, dacă există un grad de claritate pe care ochii nu-l pot suporta, în schimb, pentru rațiune nu există niciodată prea multă claritate, o limită a clarității. Totuşi prea multă ştiință nu poate fi dobândită decât printr-o dezvoltare exagerată a centrilor nervoşi superiori, care ea însăşi nu se poate atinge fără a fi acompaniată de tulburări dureroase. Există deci o limită maximă care nu poate fi depăşită nepedepsit şi cum ea variază cu creierul mediu, ea era scăzută la începutul umanității; dar, în consecință, ea va fi fost repede atinsă. În plus, înțelegerea nu este decât una dintre facultăți. Ea nu se poate dezvolta dincolo de un

anume punct decât în detrimentul facultăţilor practice, dezintegrând sentimentele, credinţele, habitudinile în care trăim, şi o atare ruptură de echilibru nu poate trece fără o stare de nenorocire." (p.217).

Există deci o succesiune de situaţii antropologice, fiecare având propriile lor limite maxime încât putem bănui că evoluţia presupune tot atâtea restructurări ale situaţiei umane şi deci reîntemeieri de lume, lumi succesive, caracterizate fiecare de limitele între care se înscriu variaţiile funcţiilor.

Este drept că, în viziunea lui Durkheim, omenirea cunoaşte o singură restructurare majoră, în trecerea de la solidaritatea mecanică la cea organică. Această trecere modifică "formula antropologică". Dacă admitem că totuşi omenirea a cunoscut mai multe restructurări antropologice şi deci mai multe reîntemeieri de lume, putem accepta că fiecare asemenea restructurare a situaţiei umane inaugurează un regim nou de variaţie funcţionala, care va miza mai cu seamă pe una dintre funcţiile şi energiile umane (spirituale).

Dar trecerea de la o lume la alta este ea tot una cu progresul funcţiilor umane?

Ori pur şi simplu "evoluţia" este o simplă transgresare de limite dincolo de care omenirea îşi

caută o nouă formulă antropologică, confruntându-se cu starea de boală în care a intrat?

Ceea ce putem spune este doar că s-a produs trecerea de la o lume la alta, dar nu că s-a obținut o diferență calitativă în dezvoltarea funcțiilor, deşi unele lumi par a se asocia cu un regim de neobişnuită intensitate a câte unei funcții. Niciodată, de pildă, epoca postcreştină n-a mai atins aceeaşi intensitate a sensibilității (iubirii) ca în epoca creştină.

Este ca şi cum lumile pun în miză câte o funcție, câte un sentiment, câte o energie, astfel că de la o lume la alta nu este progres deşi omul ca întreg cunoaşte o evoluție.

Dacă "facultățile" umane ascultă de legea sănătății, în schimb civilizațiile istorice, nu, şi deci ele pot scoate o facultate anumită (intelectul sau sensibilitate, de exemplu), de sub legea limitelor (sănătății) oferindu-i un regim de "liberă" şi progresivă dezvoltare, cu mult dincolo de limita sănătății. aşa se face că civilizația modernă, de pildă, este supraintelectualistă şi deci, nevrotică. Freud are şi el partea lui de adevăr în legătură cu legea creşterii nefericirii în civilizație. Aceasta tensiune dintre legea sănătății funcțiilor şi legea progresului este trasată de Durkheim prin teza echilibrului uman refăcut cu fiecare nouă fază a

progresului. Pentru Durkheim echilibrul moral şi funcţional al omului şi al societăţilor este o constantă a istoriei, care se reproduce în cadrul proceselor cu dezvoltare progresivă, cum este şi diviziunea muncii sociale. Este ca şi cum istoria ar lucra cu energii care ascultă de legea limitelor de variaţie, nu de legea progresului.

Aceasta este tensiunea între energiile cosmice ale omului (energiile facultăţilor sale bio-psiho-spirituale) şi dinamica istoriei, care este continuu-progresivă.

Fără a ne permite orgoliul de a tranşa o asemenea "criză" teoretică, ne îngăduim totuşi s-o semnalăm aici, revenind totuşi la examinarea teoriei durkheimiste.

Oricare ar fi situaţia, să fim de acord cu Durkheim în privinţa legii netranspozabilităţii moralei.

"Fiecare popor are morala sa care este determinată de condiţiile în care trăieşte. Nu i se poate deci inculca o altă morală, oricât de înaltă ar fi aceasta, fără a-l dezorganiza, şi atari tulburări nu pot să nu fie resimţite dureros de către - membrii săi" (pp.217-218).

În plus, "morala fiecărei societăţi nu comportă o dezvoltare indefinită a virtuţilor pe care le recomandă... A acţiona moral înseamnă a-şi face

datoria şi orice datorie e finită. Ea e limitată de alte datorii; nu te poți dărui prea complet altuia fără a te abandona pe tine însuşi ; nu-şi poți dezvolta la exces personalitatea fără a cădea în egoism" (p.218).

Orice exces al moralei dăunează moralei însăşi. Acelaşi lucru e valabil în cazul esteticii şi a tuturor nevoilor noastre.

"Există deci o intensitate normală a tuturor nevoilor noastre, intelectuale, morale, fizice, care nu poate fi depăşită /outrepasée/. În fiecare moment al istoriei, setea noastră de ştiință, de artă, de bunăstare, este definită ca şi apetiturile noastre, şi tot ceea ce trece dincolo de această măsură ne lasă indiferenți sau ne face să suferim" (p.219). "Iată ce uităm când comparăm fericirea părinților noştri cu fericirea noastră" (ibidem).

Predecesorii au acționat sporind puterea productivă nu pentru a cuceri bunuri care erau pentru ei fără valoare.

"Pentru a le aprecia, le-a fost necesară mai întâi contractarea gusturilor şi habitudinilor pe care nu le aveau, adică au trebuit să-şi schimbe natura." (p.219). "Oamenii deci au trebuit să se schimbe pentru a fi mai fericiți" (p.220).

Dar o atare transformare s-a produs nu dintr-un atare scop ci dintr-o altă cauză.

"O schimbare de existență, fie că e bruscă ori pregătită, constituie întotdeauna o criză dureroasă, întrucât ea violentează instinctele dobândite care rezistă... Este o operație laborioasă menita să dezrădăcinezi habitudinile pe care timpul le-a fixat şi organizat în noi... Nu este îndestulătoare o generație pentru a desface opera unor generații, pentru a pune un om nou în locul celui vechi." (p.220).

Durkheim admite, deci, ideea că oamenii îşi schimbă natura şi că orice asemenea "schimbare de existență" antrenează o "criză" dureroasă a omului, adică o criză antropologică. El nu aderă însă la acele teorii (cum este cea freud-iană) care împărtăşesc ideea că "civilizațiile istorice" (noile situații umane) scot chiar şi numai o funcție de sub legea naturala a stării de sănătate, astfel încât legea istoriei (progresul continuu) nu poate răsturna legile cosmice ale naturii umane. Ceea ce nu înseamnă că oamenii nu se schimbă. De la o situație antrop-istorică la alta ei trebuie să se schimbe pentru a fi "fericiți". Schimbarea aceasta îşi are cauza în schimbarea societății.

Deci, schimbarea de existență este produsă nu de variația nevoilor umane (adică de creşterea în intensitate a vreunei nevoi) ci de cu totul alte cauze, care se localizează în societate (în alte fenomene

sociale). Aceasta cu atât mai mult cu cât o asemenea schimbare e dureroasă. "Metamorfozele muncii", remarcă Durkheim, costă mai mult decât aduc şi totuşi progresul diviziunii muncii nu poate fi stopat.

"Munca este încă concepută ca o sursă de servitute şi durere, omul caută încă atracția vremurilor primitive. Metamorfozele muncii costă mai mult decât aduc, iar generațiile care le inaugurează nu culeg roadele. În consecință, ceea ce-i întreține pe oameni într-o atare întreprindere nu este aşteptarea unei fericiri mai mari. Sporeşte oare, fericirea individului pe măsură ce omul progresează? Nimic nu este mai îndoielnic.

Există, desigur, plăceri care nu erau accesibile naturilor mai simple. Dar, în schimb, noi suntem expuşi unor suferințe care pe aceia îi ocoleau şi deci nu e sigur că balanța e în profitul nostru." (p.221).

3. Maniera de a fi fericit se află sub influența societății.

Condițiile de existență similare aceluiaşi mediu fizic şi social, determină, în mod necesar, aceeaşi manieră de a fi şi, în consecință, "aceeaşi manieră de a fi fericit comună tuturor. Dacă din fericirea indivizilor se scade tot ceea ce este datorat cauzelor individuale sau locale pentru a reține produsul cauzelor generale şi comune, reziduul astfel obținut

constituite ceea ce numim fericirea medie... Aceasta are aceeaşi unitate şi aceeaşi realitate, ca tipul mediu al societăţii, omul mediu al lui Quételet, întrucât ea reprezintă fericirea de care este îndrituită a se bucura această fiinţă ideală." (p.238)

"Fiinţa aceasta ideală" este tot una cu omul social, adică cu acea parte din individ datorată influenţei "cauzelor generale şi comune" din mediul social.

Din acest punct de vedere, omul social al lui Durkheim este general pentru că e social.

Un fel de a fi comun tuturora nu este, prin aceasta, o mediocritate, ca în cazul "omului mediu" al lui Qételet, ci un mod exemplar de a fi care are deci putere morală. Omul mediu al lui Qételet este DOAR MEDIOCRU, OMUL SOCIAL al lui Durkheim este moral.

Fericirea a cărei regresiune e atestată de dezvoltarea sinuciderii este fericirea medie.

"Ceea ce dovedeşte mareea ascendentă a morţilor voluntari, nu se leagă de faptul că există un număr mai mare de indivizi prea nefericiţi spre a suporta viaţa - ceea ce n-ar cântări nimic asupra celorlalţi care sunt totuşi majoritatea - ci de faptul că fericirea generală a societăţii scade... Cu alţi

termeni, deficitul crescător, revelat astfel, nu e compensat de nimic" (p.229).

Se poate vorbi deci despre o fericire generală sau medie şi aceasta este un indicator al stării de normalitate socială, adică al socialității însăşi. Dar fericirea generală nu este decât o formă de exprimare a unui fenomen de adâncime, ascuns, nevizibil, care este tocmai starea de sociabilitate. Când această stare, când socialitatea însăşi scade (se produc deci diminuări ale ei în raport cu membrii unei societăți) acest fenomen se manifestă sub forma unui deficit de fericire medie şi prin statistica sinuciderilor (scăderea prețuirii vieții).

Aceasta înseamnă că nimic nu poate compensa în om deficitul de socialitate şi deci regresul omului social sau moral din individ conduce la o creştere a "nefericirii", la o scădere a "fericirii medii".

Acest regres conduce la nefericire şi la sinucidere. Aceasta înseamnă că s-a produs o desocializare (deficit de socialitate) fie în sensul comprimării conştiinței colective, fie în sensul blocării efectelor morale (de solidaritate) ale diviziunii muncii sociale. Acest fenomen se petrece deci în cadrul procesului de trecere de la solidaritatea mecanică la cea organică.

E de reținut, deci, că sursa nefericirii şi a suferinței nu este diminuarea plăcerii ci diminuarea omului social sau moral din individ.

"Cauzele de care /morțile voluntare/ depind nu-şi epuizează decât o parte a energiei sub formă de sinucideri... Acolo unde ele nu-l determină pe om să se omoare suprimând total fericirea, reduc în proporții variabile excedentul normal al plăcerilor asupra durerilor. E posibilă o sporire a fericirii prin combinarea unor circumstanțe particulare, dar aceste variații accidentale nu au nici un efect asupra fericirii sociale" (p.229-230).

Vedem, aşadar, care este sursa iluziei hedoniste. Cel ce crede că acumulând bunuri şi bani va avea mai multă fericire se înşeală. Această acumulare hedonistă (şi de obiecte ale plăcerii) nu poate anula "diminuarea omului" (Tocqueville). Sursa nefericirii este diminuarea sau regresul omului social sau moral din individ (adică prăbuşirea conştiinței comune şi /sau a vocației şi moralei profesionale). Fericirea grupului, deci, nu este fericirea sociala şi n-o influențează.

4. Deşi progresul şi diviziunea muncii, de o parte, şi diminuarea fericirii sunt două ordini de fapte concomitente, nu există nici un raport între ele. Fiindcă, plăcerea ca şi durerea sunt relative. Nu

există o fericire absolută. Fericirea societăților inferioare nu e mai mare decât a societăților noastre.

"Căci nu putem măsura intensitatea relativă a fericirii decât prin forța cu care ne ataşează de viață în general, de genul nostru de viață în particular. Ori popoarele cele mai primitive țin tot atât la existență, în particular, la propria lor existență ca şi noi la a noastră.

Nu există deci nici un raport între variația fericirii şi progresul diviziunii muncii." (p.230)

Fericirea socială înseamnă, deci, pe lângă media fericirilor, şi forța cu care suntem legați (ataşați) de genul nostru de viața în particular. Această forță scade sau creşte (între anumite limite). Prin urmare, transformările pe care le-au suferit societățile nu pot fi explicate prin influența pe care o exercită asupra fericirii oamenilor pentru că nu această influență le-a determinat.

Cum diviziunea progresează nelimitat, iar fericirea socială se menține între anumite limite ("praguri critice") înseamnă că acest proces nu poate fi explicat prin variația fericirii şi deci teoriile hedoniste utilitariste nu ne pot da un răspuns mulțumitor la problema în discuție.

Cum progresul diviziunii muncii e continuu, iar variația fericirii e discontinuă sau corpusculară

(menținându-se între anumite praguri critice), înseamnă că una n-o explică pe cealaltă.

Mai mult decât atât, teoria lui Durkheim ne previne asupra unei caracteristici mai generale a socialului.

Există, în social, procese care se manifestă sub formă continuistă şi procese care se desfăşoară după un model corpuscular sau pulsator.

După o pulsație de tip *ab* urmează una de tip *ba* (cu schimbarea semnelor celor două elemente şi deci a vectorilor). Acesta este modelul de mişcare prin înaintare-întoarcere, printr-un ciclic "du-te vino". Fericirea, plăcerea, reziduurile paretiene (cum o să vedem) se mişcă după acest model.

Dimpotrivă, procese precum industrializarea, diviziunea muncii, construcția statului etc, se desfăşoară continuist, adică până îşi încheie ciclul evoluționar (îşi epuizează potențialul de evoluție). În vreme ce acestea se desfăşoară continuu şi uniliniar, celelalte se desfăşoară discontinuu, prin cicluri, prin alternări şi caracter bidimensional.

Tönnies ne previne că şi relația dintre comunitate/societate se desfăşoară tot după un model alternativ.

De ce n-am crede, spre pildă, că şi relația solidaritate mecanică/solidaritate organică se

manifestă tot după un model alternativ (bidimensional) şi nu după unul unievoluţionar?!

Orice societate aşadar, este constituită concomitent din procese unievoluţionare şi procese ciclice (bidimensionale) sau din evoluţii lineare şi alternări bilaterale.

Socialul este deci concomitent "ondulator" şi "corpuscular", continuu şi discontinuu, evoluţionar şi recesiv, se compune din mişcări înainte şi din întoarceri, din stări (sau procese) unidimensionale şi bidimensionale (pentru ca în "punctele" de intersecţie să se manifeste şi posibilitatea creaţiei adică).

Analizând cele două procese - diviziunea muncii şi căutarea fericirii - Durkheim descoperă că ele au modele de variaţie diferite. Neavând legi comune, este clar că unul nu-l poate explica pe celălalt, adică ceea ce era de demonstrat.

Concluzia cea mai tulburătoare a teoriei durkheimiste este aceea că preocuparea pentru calitatea vieţii nu este o variabilă sociologic relevantă ci una psihologică (individuală sau de grup.

Prin urmare teoriile despre calitatea vieţii nu pot explica schimbările din societate şi deci nici direcţia de mişcare (evoluţie) a unei societăţi (de ce într-acolo şi nu cu altă direcţie?) etc. Aceasta

înseamnă, dacă ar fi să ne raportăm, de exemplu, la concepția reformatorului social actual de la noi, că el încearcă să răspundă la probleme de schimbare socială (tranziție) folosind un aparat teoretic total neadecvat pentru această sarcină.

În plus, ne dăm seama că schimbarea societăților n-are nici o legătură cu fericirea oamenilor, ceea ce este într-adevăr tulburător. (este şi motivul pentru care teoriile utilitarist-hedoniste nu pot explica schimbarea şi nu pot fi utilizate ca infrastructură teoretico-idelogică a reformelor).

Cum se explică un atare paradox?

Făcând abstracție de o situație dată (oricare ar fi ea) este de reținut că, în viziunea lui Durkheim, o societate dominată de o mentalitate utilitaristă (hedonistă) şi de o filosofie socială economistă, nu va putea rezolva problemele pe care le ridică schimbarea, tranziția, teoriile schimbării în genere. Societatea guvernată de aceste elite va fi condamnată la un eşec epistemologic şi deci programatic garantat.

Aceasta arată încă o latură prin care ne putem convinge de calitatea de "învățător" actual pe care-o are secolul al XIX-lea european şi deci ciclul sociologiei clasice europene. Atunci s-au "predat" lecții la care mulți contemporani - mai ales cei care

cred că ceea ce e mai recent e mai valoros - nu le-au învăţat.

Ştiinţa socială trebuie să renunţe deci la comparaţiile utilitariste în care s-a complăcut prea mult. şi totuşi.

"Pentru care raţiune va suscita individul prin el însuşi schimbări care-l costă întotdeauna o oarecare povară dacă nu obţine din ele mai multă fericire?"

Cauzele acestor schimbări trebuie căutate în mediul social. Variaţiile care se produc în acest mediu provoacă pe acelea prin care trec indivizii şi societăţile. Aceasta este o regulă de metodă aplicabilă în continuare.

Durkheim polemizează cu teoriile:

a)evoluţionistă;

b)contractualistă;

c)utilitaristă;

d)ideea liberală, etc.

În construcţia propriei sale teorii. Iată de ce, teoria sa este multiparadigmatică, iar concepţia sa provoacă întâlnirea a două câmpuri stilistice: a)naturalismul şi b)romantismul. De fapt: a)romantismul şi b)clasicismul din care iese "naturalismul" în varianta sa sociologistă: sociologismul obiectivist şi somatomorfic al lui Durkheim.

Din două lucruri total cunoscute şi total tradiţionale iese un efect total nou. Este cazul inovaţiei naturaliste; clasicismul şi romantismul au generat, în punctul lor de maximă interferenţă, "naturalismul". Este un caz de inovaţie diamorfică asupra căruia nu este locul să stăruim aici.

Demonstraţia durkheimistă atinge aici virtuozitatea. Comparând faptele (seriile lor) nu la întâmplare ci prin legile lor de manifestare el constată o incompatibilitate legică între cele două serii. Ceva rămâne totuşi în această analiză dincolo de cele două paradigme aflate în conflict: cea sociologistă şi cea utilitaristă. Rămâne o a treia pe care Durkheim n-a vizat-o şi care integrează parţial cele două paradigme.

Examinând, bunăoară, raportul dintre timp şi plăcere, Durkheim constată că variaţiile plăcerii se produc, peste tot unde există plăcere, adică peste tot unde există om şi peste tot se aplică aceeaşi lege psihologică care situează plăcerea între două praguri critice dincolo de care - în jos şi în sus - plăcerea scade. Prin urmare, nici timpul şi deci influenţa lui corozivă, nici noutatea nu influenţează o atare lege.

"Nu există societate unde această lege să nu s-aplice; ea se aplică deci şi acolo unde diviziunea muncii nu progresează... Un mare număr de popoare primitive trăiesc într-o stare staţionară din

care nu se gândesc să iasă. Ele nu aspiră la nimic nou. şi totuşi fericirea lor este supusă şi ea aceleiaşi legi comune. Este la fel la țară ca şi la popoarele civilizate... În fine, în sânul aceleiaşi societăți, diviziunea muncii se dezvoltă, mai mult ori mai puțin repede, după epoci; or, influența timpului asupra plăcerilor este mereu aceeaşi." (p.23).

Aşadar regimul plăcerii este independent de regimul istoric şi cultural al societății.

Legea variației plăcerii n-are deci nici o legătură cu legea noutății. În al doilea rând, instituționalizarea plăcerii, de pildă, reduce variația şi deci ar urma să reducă plăcerea. Or lucrurile sunt ceva mai complicate. Există o nevoie de stabilitate în bucurii şi de regularitate în plăceri. aşa cum ne place schimbarea ne ataşăm totodată de ceea ce ne place. Există în fine o relație între repetiție şi plăcere. Repetarea discontinuă menține caracterul agreabil al unui obiect.

Cu toate acestea, societățile transgresează grade ale plăcerii pe un ax care descrie regimul legii de variație al plăcerii. Acest ax are, cum am precizat, un minim şi un maxim, în afara cărora începe nefericirea.

Repetiția deci capătă două forme:
a)ceremonială (care menține plăcerea)
b)instituțională (care o diminuează).

Confuzia celor două forme de repetiție stă la baza prejudecății că plăcerea este procurată exclusiv de noutate.

Oricum, e de remarcat că nevoile şi instinctele circumscriu relieful cosmic (imprimă regim cosmic societăților).

II. DENSITATEA DINAMICĂ SAU MORALĂ A SOCIETĂȚILOR. DE LA TEORIA DARWINISTĂ A "CONTACTELOR AGRESIVE" LA TEORIA DURKHEIMISTĂ A "CONTACTELOR CREATOARE"

1. Densitate dinamică sau morală. 2. Expansiune şi condensare. Volum, densitate, contacte agresive şi creatoare. 3. Inteligență, hipertrofie şi nevroză.

1. Aşadar căutarea fericirii nu poate fi o cauză a diviziunii muncii şi deci a trecerii de la solidaritatea mecanică la solidaritatea organică.

Să examinăm adevărata cauză a diferențierii sociale în viziunea lui Durkheim.

Ne vom întâlni aici cu un nou concept durkheimist, cel de densitate dinamică, adică densitate fizică şi densitate morală. Aceasta, dimpreună cu creşterea volumului populațiilor pare a fi cauza reală a marii transformări istorice examinate de către Durkheim. Deşi densitatea este o cauză care face posibilă transformarea, aceasta acționează prin indivizi, or factorul individualității este un element important în tot ceea ce se întâmplă cu societățile moderne.

În acest sens creşte şi spațiul de manifestare liberă a individului şi deci creatoare. Dar şi aceasta este doar o potențialitate. Lucrul încă mai interesant este că densitatea mărită înseamnă contacte mai frecvente şi o îngustare a zonei de afirmare a individualității în raport cu aceeaşi unitate de spațiu fizic.

Aceasta este tensiunea cea mai tipică şi ea indică natura polară, contradictorie a fenomenului densității: creează mai multă libertate individuală, dar în acelaşi timp îngustează spațiul manifestărilor individuale.

Indivizi mai mulți înseamnă contacte mai multe (densitate morală), dar şi spațiu mai mic pentru fiecare individ. Aceasta în raport cu spațiul fizic sau cu un spațiu social netransformat. Dacă societatea ar fi rămas în cadrul vechiului tip de solidaritate prin

asemănare, rezultatul unei asemenea densități sporite ar fi fost creşterea agresivității.

Prin urmare, se punea problema: creşterea agresivității ori creația unui nou tip de asociere/solidaritate umană (adică de legătură socială). Ne dăm seama că în această chestiune Durkheim ajunsese în zona de întâlnire cu o altă mare paradigmă a epocii: DARWINISMUL SOCIAL.

În baza acesteia, legea care guvernează contactele dintre oameni este lupta pentru supraviețuire şi selecția naturală. Teoria darwinistă este deci o teorie a contactelor sau întâlnirilor agresive de vreme ce relația socială ia forma luptei pentru supraviețuire.

Durkheim va "revoluționa" paradigma şi astfel va transforma teoria contactelor agresive. Dar să examinăm pe rând chestiunile.

Societățile cu solidaritate mecanică se bazau pe o structură segmentară. la un moment dat această structură dispare, ori această dispariție nu putea avea decât o cauză: apropierea indivizilor care erau separați (segmentele sociale îi țineau închişi în alveolele lor). În consecință, mişcările se transmit între părțile masei sociale care până atunci nu se efectuau.

În cadrul "sistemului alveolar", interelațiile indivizilor erau închise în interiorul alveolei de care țineau. "Erau ca un fel de viduri morale între segmentele diverse. Aceste goluri se umplu pe măsură ce sistemul se nivelează. Viața socială în loc de a se concentra într-o multitudine de mici foaiere distincte şi asemănătoare, se generalizează, adică apar contacte şi între vechile segmente fragmentate. Raporturile sociale - intra-sociale - devin mai numeroase pentru că se întind dincolo de vechile limite. Diviziunea muncii progresează pe măsură ce sporeşte numărul indivizilor care se află în măsură suficientă în contact spre a acționa unii asupra altora.

Deci există o creştere a volumului societății fie prin sporirea segmentelor sociale (între care nu există legături) sau prin sporirea densității dinamice şi deci prin anihilarea granițelor dintre segmente.

"Dacă convenim să denumim densitate dinamică sau morală această apropiere şi comunicarea activă care rezultă, vom putea spune că progresul diviziunii muncii este în relație directă cu DENSITATEA MORALĂ SAU DINAMICĂ a societății." (p.238, s. red).

Însă densitatea morală nu poate spori fără ca densitatea materială la rându-i să crească şi aceasta serveşte de măsură pentru cea dintâi.

Observăm aşadar că densitatea are în accepțiunea durkheimistă două înțelesuri: densitate fizică - constând în creşterea numărului de indivizi în acelaşi spațiu şi pe aceleaşi activități şi densitate morala - constând în intensificarea comunicării.

Chestiunea fusese observată şi de către Spencer care remarca: "creşterea produsă de uniunea grupurilor se acompaniază şi cu o creştere interstițială"(Sociologie, II, p.31, apud p.238-239).

"Condensarea progresivă a societății" se produce istoric în trei moduri:

1. În vreme ce expansiunea societăților inferioare se produce prin răspândirea pe arii imense, la popoarele mai avansate, dimpotrivă, populația evoluează spre concentrare (trecerea de la economiile pastorale la cele agricole - unde încă persistă întinderi de pământ între familii - şi de aici la economiile urbane, concentrarea creşte).

2. Formarea oraşelor este un "alt simptom" al aceluiaşi fenomen.

"Oraşele rezultă întotdeauna din nevoia indivizilor de a se ține în contact constant şi cât mai intim posibil; ele sunt tot atâtea puncte în care

masa socială se contractă... ; ele nu se pot multiplica şi întinde decât dacă densitatea morală creşte" (p.239).

Apare tendința provincialilor de a aflui spre oraşe.

Întrucât societățile încep printr-o perioadă agricolă, Tarde priveşte apariția centrelor urbane ca semn de bătrânețe şi decadență. În realitate însă, lucrurile sunt amestecate. La unele popoare (precum indienii din Americi) perioada agrara a durat cât şi popoarele însele. La Roma şi Atena perioada agricolă a încetat devreme. În occident ea n-a existat niciodată fără amestec. Invers, viața urbană a început mai devreme.

3. În fine, creşte numărul şi rapiditatea căilor de comunicație şi transmisie. Supunând vidul care separă segmentele sociale, sporeşte densitatea societății. Intensificarea comunicației (căi de comunicații şi transmisie) este simbolul densității morale.

Societățile sunt cu atât mai voluminoase cu cât sunt mai avansate şi munca mai divizată.

Vestigiile tipului precedent se regăsesc dedesubtul celui actual şi aşa mai departe. Este formulat aici un principiu din care profesorul H. H. Stahl a dezvoltat o nouă metodă: metoda

arheologiei sociale pe care a folosit-o în cercetările asupra "satului devălmaş românesc".

Durkheim stabileşte un principiu de analiză dinamică: întotdeauna sub şi într-un cadru (ruaj) social nou (cum ar fi cel urban) se mențin şi vechile diviziuni sociale.

Multe societăți vechi se mențin sub această formă. **Principiul metodologic derivat** de aici este:

"Cele mai vaste dintre aceste subdiviziuni /sociale/, cele care le cuprind pe celelalte, corespund tipului social inferior cel mai apropiat în timp... Se regăsesc astfel la popoarele cele mai avansate urmele organizării sociale celei mai primitive"(p.242).

Cât priveşte raportul dintre volumul societăților şi diviziunea muncii, există excepții. Astfel, China şi Rusia sunt mult mai voluminoase decât națiunile cele mai civilizate ale Europei. La aceste popoare diviziunea muncii nu se dezvoltă în relație cu volumul social.

O societate segmentară poate atinge un mare număr de segmente şi astfel îşi sporeşte dimensiunile (volumul) dar nu-şi schimbă tipul.

Dezvoltarea de tip modern este intensivă (se manifestă prin concentrare colectivităților). Dezvoltarea prin extensiune (în "lărgime") este opusă dezvoltării în "adâncime" şi se manifestă prin

expansiuni şi prin simpla răspândire în spaţiu a unui tip social nedezvoltat. Trebuie să facem distincţie, deci, între dezvoltarea tipului social şi simpla expansiune a unui tip social care rămâne nedezvoltat.

Vom ţine seamă de faptul că există societăţi care cresc prin expansiune simplă şi pe seama altor spaţii (ceea ce marxiştii au numit "dezvoltarea în lărgime", care implică o simplă repetare, reproducere a tipului social nedezvoltat), după cum există societăţi care se dezvoltă prin dezvoltarea tipului social însuşi, adică prin transformare ("dezvoltarea în adâncime").

"Creşterea volumului social nu accelerează deci întotdeauna progresul diviziunii muncii, ci numai când masa se contractă în acelaşi timp şi în aceeaşi măsură"

Prin urmare:

volum + densitate dinamică = progres al diviziunii muncii.

Se poate formula deci legea următoare:

"Diviziunea muncii variază în relaţie directă cu volumul şi densitatea societăţilor şi dacă ea progresează continuu în cursul dezvoltării sociale, este pentru că societăţile devin în mod regulat mai dense şi mai voluminoase" (p.244).

Creşterea şi condensarea populaţiilor nu permit ci necesită o diviziune mai mare a muncii. Durkheim nu vrea să elimine orice variabilă psihologic intermediară între cele două principale, volum şi densitate pe de o parte, diviziunea muncii pe de alta.

Însă noi am derivat **un concept sociologic latent** care face oarecum loc şi factorului psihologic.

Este vorba despre un tip special de contacte, **CONTACTELE CREATOARE**.

În fapt, Durkheim subînţelege prin densitate morală, comunicaţia activă, creatoare. Dar densitatea poate conduce la contacte agresive manifestate fie sub forma războaielor, fie sub forma dizlocării unor mari mase de populaţie silite să migreze în căutarea altui loc social.

În acest punct Durkheim vine direct în raport cu teoria darwinistă pe care pare a o confirma, cum procedase şi cu teoria spenceriană. Întrebarea este: "de ce oamenii se specializează?"

"Dacă munca se divizează mai mult pe măsură ce societăţile devin mai voluminoase şi mai dense, aceasta nu este din cauză că circumstanţele exterioare sunt mai variate, ci pentru că lupta pentru viaţă este mai ardentă" (p.248).

Iată-l dar pe Durkheim invocând teoria lui Darwin, care a observat că două organisme având aceleaşi nevoi şi urmărind aceleaşi obiecte se găsesc pretutindeni în rivalitate. Dacă numărul lor sporeşte astfel că trebuinţele nu mai pot fi satisfăcute, războiul izbucneşte şi acesta este cu atât mai marcat cu cât uzul acestora e mai mare. În acest punct s-ar părea că impasul e total şi totuşi Durkheim găseşte o altă ieşire decât cea darwinistă. Ce s-ar întâmpla dacă oamenii în loc de a lupta unii contra altora şi-ar împărţi sarcinile diferenţiindu-se căutând deci o nouă soluţie şi deci un alt *modus vivendi*.

Adică procedând creator şi cooperativ în loc de a se relaţiona agresiv şi deci distrugător. Lucrul acesta fusese sesizat şi de către Darwin în cazul speciilor. El a făcut observaţia curioasă că în locurile cu mare densitate se înfăţişează şi o mare diversitate de specii. Se pare deci că şi în natură operează o asemenea tendinţă spre a diminua lupta pentru supravieţuire.

"Astfel, zice Darwin, într-o regiune puţin întinsă, deschisă imigraţiilor şi unde, în consecinţă, lupta individului contra individului trebuie să fie foarte intensă, se remarcă întotdeauna o mare diversitate a speciilor care-o locuiesc. Am observat că o suprafaţă acoperită cu gazon de trei picioare pe patru, care fusese expusă timp de ani aceloraşi

condiţii de viaţă, hrănea 20 de specii de plante aparţinând la 18 genuri şi 8 ordine, ceea ce arată cât de mult diferă aceste plante unele de altele" (cf. *Origine des éspéces*, p.131, apud p.249).

Animalele se supun aceleiaşi legi. Se pot găsi pe un stejar până la două sute de specii de insecte, aflate în relaţie de bună vecinătate, care însă nu s-ar putea accepta reciproc dacă n-ar fi de specii diferite.

"Ar fi imposibil, zice Haekel, ca un asemenea număr de indivizi să trăiască pe acest arbore numai pe seama scoarţei ori doar a frunzelor"(*Histoire de la création naturelle*, p.240, apud p.249).

Aceeaşi lege acţionează asupra oamenilor. Numai că la oameni apare un aspect distinct, fiindcă ei nu sunt de specii diferite şi nici nu se află în stare de diferenţiere de la început. Dimpotrivă, ne spune Durkheim, societăţile primitive sunt omogene.

Pe de altă parte, nici condiţiile exterioare nu sunt în stare să producă diferenţierea oamenilor şi deci să reducă efectele agresivităţii, ale luptei pentru supravieţuire. Rămâne un singur răspuns: oamenii îşi creează împreună diferenţierea, adică ei sunt creatorii unui nou modus vivendi constând în trecerea de la omogenizare la specializare.

Întrucât, va observa el, dacă oamenii îşi diferenţiază ocupaţiile (deci îşi accentuează deosebirile, de fapt şi le creează) în loc de a lupta

unul contra celuilalt pentru ocuparea aceluiaşi tip de activitate, se vor căuta unii pe alţii pentru a atinge complementaritatea sarcinilor, necesară atingerii unui scop comun.

Durkheim a întors aşadar teoria lui Darwin spre un surprinzător înţeles: oamenii se specializează, se fac pe ei înşişi după tipare diferenţiate, ca să reducă, să diminueze cantitatea de agresivitate.

Ei transfigurează, altfel spus, întâlnirea, contactul naturalmente agresiv într-o întâlnire, un contact socialmente cooperativ.

Oamenii se creează şi astfel creează pacea (o nouă pace). Oprirea creaţiei înseamnă război. Cauza războaielor este deci blocarea procesului creator în zona contactelor umane (colective).

Iată dar cum teoria luptei pentru supravieţuire şi a contactelor agresive devine teorie a cooperării şi a contactelor creatoare. Procesul social este deci ori un proces de creştere a valului agresiunii, ori un proces de intensificare creatoare.

Prin urmare cultura este o necesitate vitală, adică rezultă din necesitatea conservării speciei.

Cu cât diferenţierea e mai mare cu atât agresiunea e mai mică şi invers.

"Dacă deci ne reprezentăm diversele funcţii (diferenţiate, deci) sub forma unui fascicul

ramificat, ieşit dintr-o tulpină comună, lupta este minimă între punctele extreme, şi sporeşte în mod regulat pe măsură ce ne apropiem de centru. Este astfel nu doar în interiorul fiecărui oraş, dar şi în toată cuprinderea societății... Cei care se achită de aceeaşi funcție nu pot prospera decât unii în detrimentul celorlalți" (p.250).

"Grație diviziunii muncii rivalii nu mai sunt obligați să se excludă reciproc" (p.253).

Diviziunea muncii aşadar elimină agresivitatea socială.

3."Diviziunea muncii este deci un rezultat al luptei pentru viață".

Există însăşi o consecință secundară a diviziunii muncii când "funcțiile diferite intră în concurență". "În perioadele de foamete şi criză economică, funcțiile vitale sunt obligate spre a se menține să preia şi subzistența funcțiilor mai puțin esențiale. Se produce deci o eliminare a unor funcții (o pierdere funcțională). În fine "câteodată pot să apară hipertrofii funcționale care induc suferință altor funcții. De exemplu, există societăți în care sunt prea mulți funcționari sau soldați, sau prea mulți intermediari ori preoți etc, celelalte profesii suferă atunci de această hipertrofie. O altă consecință secundară, pozitivă de data aceasta, este

dezvoltarea puternică a unor funcţii psihice, cum ar fi inteligenţa, graţie diviziunii".

"Viaţa cerebrală se dezvoltă pe măsură ce concurenţa devine mai vie şi în aceeaşi măsură. Se constată aceste procese paralele nu numai în cadrul elitelor ci în toate clasele sociale" (p.256).

Mediul schimbându-se aşadar creşte rolul inteligenţei în viaţă. Dar odată cu asemenea creşteri apare o altă consecinţă: maladiile mentale cresc proporţional cu civilizaţia, de preferinţă în oraşe şi mult mai frecvente în marile oraşe decât în cele mici.

Odată cu "progresul cerebral" creşte şi sensibilitatea cerebrală astfel că se poate vorbi despre o nevrozare progresivă potenţială în civilizaţie.

Însă creşterea inteligenţei şi a sensibilităţii sunt factori de creştere a disponibilităţii pentru schimbarea culturală, în genere pentru o cultură mai intensă şi mai variată.

Însă cultura are şi un alt rol deosebit de important pe care Durkheim îl lasă oarecum în plan secund, în arier-planul discuţiei sale. Este vorba despre rolul culturii ca liant al unei societăţi supuse presiunii uriaşe a fenomenului de creştere a volumului şi a densităţii.

"Diviziunea muncii nu se poate efectua decât între membrii unei societăți deja constituite",

deci între indivizi care se află într-o prelegătură socială, capabilă să-i mențină uniți în ciuda creşterii agresivității provocate de sporirea densității. Darwin a determinat procesul de disjuncție progresivă a indivizilor şi l-a legat de faptul că în natură indivizii sunt izolați şi străini unii de alții. Or în acest caz concurența îi opune pe unii altora separându-i şi mai mult. Darwin a numit acest proces "legea divergenței caracterelor". Diviziunea muncii însă nu doar opune ci şi unifică; ea face să conveargă activitățile pe care tot ea le diferențiază: apropie ceea ce separă. Întrucât concurența n-avea cum să determine un atare rezultat înseamnă că el a preexistat. De aici decurge o CONCLUZIE de o SPECIALĂ însemnătate teoretică şi metodologică, trecută sub tăcere de mai toată lumea: "este necesar ca indivizii între care se angajează lupta să fie deja solidari şi să simtă aceasta, adică să aparțină aceleiaşi societăți. De aceea acolo unde acest sentiment de solidaritate este prea slab pentru a rezista influenței dispersante a concurenței apar cu totul alte efecte decât diviziunea muncii... /În atari cazuri/ locuitorii în loc de a se specializa se retrag definitiv sau provizoriu din societate; ei emigrează..." (p.260).

Iată dar că emigrația se explică prin slăbirea conştiinței colective şi a solidarității. Pe de altă parte, slăbirea energiei creatoare şi a voinței de specializare (vocația muncii) este accentuată acolo unde solidaritatea este scăzută. Tradiția este deci un potențial evoluționar. Iată dar, că pentru ca o societate să poată progresa ea trebuie să aibă o tradiție foarte puternică, altfel doar se dispersează, nu progresează. **Tradiția** este deci condiția progresului.

Împărțirea funcțiilor între indivizi (şi grupuri) implicată de diviziunea muncii nu se desfăşoară după un plan dinainte stabilit, ci presupune existența unei solidarități, a unei înțelegeri, un consens tacit, deci un plan mai adânc de solidaritate între membrii grupului. acest lucru e deosebit de important la începutul procesului, când ştim că agresivitatea este foarte mare (conform legii lui Durkheim cum că în "centru" şi deci în jurul funcției încă nediferențiate, agresivitatea e maximă). Or acest plan profund al solidarității este de natură afectiv-simbolică şi reprezintă un cadru care menține sentimentul solidarității în cazul indivizilor separați ori aflați în concurență sau în opoziție.

Or agresorul unui grup va încerca întotdeauna să distrugă tocmai acest cadru, să uzurpe simbolurile centrale, să anihileze sentimentul de

solidaritate al părților aflate în competiție sau în conflict.

Când reuşeşte, apare emigrarea şi blocarea procesului de diviziune a muncii sociale.

“Diviziunea muncii nu se poate produce deci decât în sânul unei societăți preexistente. Prin aceasta, nu înțelegem pur şi simplu că indivizii trebuie să adere material unii la alții, ci că este necesar să existe între ei legături morale... Dacă raporturile care încep a se stabili în perioada tatonărilor nu sunt supuse la nici o regulă, dacă nici o putere n-ar modera conflictul intereselor individuale, n-ar putea să iasă nici o ordine nouă. “(p.260-261).

Iată dar cât de importante sunt aceste legături morale care supravieţuiesc în surdina oricărui conflict. Când acestea sunt rupte, rezultatul e haosul.

Ruptura lui Durkheim cu teoriile epocii sale şi cu ideile sociale de epocă este radicală.

“S-a greşit deci când s-a văzut în diviziunea muncii legătura fundamentală a vieții sociale. Munca nu se împarte între indivizi independenți, care, chipurile, se unesc şi se asociază pentru a-şi pune în comun diferitele aptitudini. Ar fi un miracol ca nişte diferențe să se poată racorda aşa de exact spre a forma un tot coerent. Departe de a

preceda viața colectivă, ele derivă din ea. Ele nu se pot produce decât în sânul unei societăți şi sub presiunea sentimentelor şi nevoilor sociale... Există deci o viață socială în afara oricărei diviziuni a muncii, pe care aceasta o presupune"(p.261).

"Este necesar, deci, ca mai întâi societăți inferioare de acelaşi tip să se confunde în sânul aceleiaşi şi unei singure conştiințe colective pentru ca procesul de diferențiere să poată începe şi reîncepe." (p.262)

Acest adevăr a fost ignorat de utilitarişti. Ei concep geneza societății din indivizi izolați şi independenți, care nu intră în relație decât pentru a coopera. Însă o atare teorie admite o veritabilă creație *ex nihilo.*

Astăzi, conştiința teoretică europeană s-a destrămat şi a recăzut sub nivelul de epocă atins de gândirea unificatoare durkheimistă. Au răbufnit din nou teoriile utilitariste, contractualiste, liberaliste (teoria "statului zero") etc care fuseseră istovite de gândirea înglobantă a lui Durkheim. Iată de ce întoarcerea la Durkheim este o veritabilă mişcare înainte, un adevărat progres al gândirii sociale. Această întoarcere se poate realiza prin critica de pe poziția teoriei durkheimiste a acelor paradigme care au rivalizat pe avanscena marii teorii izvodite de sociologul francez.

XIII. DIVIZIUNEA MUNCII ŞI FORMELE ANORMALE. SINUCIDEREA EGOISTĂ, ALTRUISTĂ ŞI ANOMICĂ. TIPUL ETNIC ŞI TIPUL RELIGIOS.

I. ANOMIA SAU DESPRE ILUZIILE BUNĂSTĂRII. CE ESTE ANOMIA (1).

Despre *anomie* (*a* = fără, *nomos* = normă, regulă), se vorbeşte mult şi, în cele mai multe cazuri, confuz şi inadecvat. Lumea ştie, în genere, definiția etimologică a termenului, pe care o aplică apoi la voia întâmplării, făcând adică abstracție de definiția lui sociologică, prin care se stabilesc "cauzele", "mecanismele", "tipurile" şi formele de propagare ale anomiei într-o societate. aşa se face că termenul a pierdut până şi rigoarea teoretică pe care i-a dat-o, de bine de rău, Durkheim. Înainte de a discuta relația anomiei cu diviziunea muncii sociale să trecem în revistă înțelesurile termenului.

Ca orice creator de noțiuni noi, Durkheim a dat acestui termen un înțeles larg şi apoi a procedat prin circumscriere progresiva, până când a ajuns la o definiție restrânsă pentru conceptul său.

Urmărind variațiile sinuciderilor în raport cu variațiile prin care trece viața economica, Durkheim a observat că media sinuciderilor cunoaşte variațiuni în perioadele de perturbare ale vieții economice. El constata, bunăoară, că între 1845-1869, "creşterea anuală medie a numărului de falimente" a fost de 3,2%, dar în 1847, creşterea anuală a fost de 26%, în 1854 de 37%, iar în 1861 de 20%.

În acelaşi interval, creşterea anuala medie a numărului de sinucideri a fost de 2%, dar în perioadele de criză economică, media sinuciderilor a sporit enorm: 17% în 1847, 8% în 1854 şi 9% în 1861 (cf. *Despre sinucidere*, Humanitas, 1993, 194). Insă, constată el, cauza sinuciderilor n-a fost sărăcia sau greutățile vieții, cu totul altceva. Dovadă că oscilația prețurilor şi greutățile vieții nu influențează media anuală a sinuciderilor. Perioadele de bunăstare sau chiar de "renaştere colectivă" nu provoacă o scădere a sinuciderilor. Astfel, "cucerirea Romei" de către Victor-Emmanuel la 1870, consfinţind unitatea Italiei şi perioada de "renaştere colectivă" care i-a urmat n-au adus o scădere a sinuciderilor, ci chiar dimpotrivă, s-a însoțit cu o creştere deosebită a sinuciderilor. (înainte de 1870, cifra a rămas constantă, dar între 1871-1877 a crescut cu 36%).

La fel s-a întâmplat cu Prusia după 1866 şi 1870), unde "grăuntele de putere şi glorie a fost imediat urmat de o înmulțire bruscă a sinuciderilor". După 1870 Germania s-a unificat, "averea publică a fost sporită de o enormă despăgubire de război; comerțul şi industria au luat avânt. Extinderea sinuciderii n-a fost însă niciodată atât de rapidă, crescând cu 90% între 1875-1886, de la 3278 de cazuri la 6212 cazuri" (p.196, ibidem).

Creşterea şi deopotrivă descreşterea puterilor economice şi politice influențează media sinuciderilor.

Anomia are legătură directă cu slăbirea *puterii morale* a unei societăți (ori a unor cazuri sociale ale acesteia). Iar, între puterea morală şi celelalte puteri ale societății nu este o legătură direct proporțională, căci, în vremuri de creştere bruscă a prosperității economice (deci a puterii economice), de regulă, scade puterea morală a societății, adică ordinea. Lucrul acesta îl precizează Durkheim în mod răspicat:

"Dacă sinuciderile sunt sporite de crizele industriale sau financiare, fenomenul nu se datorează sărăcirii, de vreme ce şi valurile de prosperitate au aceleaşi efecte, ci pentru că toate sunt crize, adică perturbări ale ordinii colective (s.n.). Orice zdruncinare a echilibrului, chiar dacă

provoacă belşug şi sporirea vitalităţii generale, favorizează sinuciderea. Întotdeauna când structura socială suferă modificări importante, datorită, fie unei dezvoltări suplimentare, fie unui cataclism neaşteptat, omul îşi ia viaţa cu mai multă uşurinţă. Cum este posibil?" (ibidem, p.197).

Înainte de a-l urma pe Durkheim spre răspunsul la această întrebare să stăruim încă asupra conceptului însuşi de *anomie*. Vom observa deci, că, într-o primă accepţie, anomia înseamnă orice "perturbare a ordinii colective" (deci sociale) provocată fie de o creştere bruscă, fie de o scădere bruscă (o catastrofă, de exemplu). Numai atari oscilaţii bruşte pot provoca o asemenea "perturbare a ordinii colective".

Dacă deci vom spune că societatea românească se află, astăzi, în stare de anomie, ar însemna că, după o atare apreciere, această societate a trecut printr-un "cataclism neaşteptat" sau printr-o "dezvoltare suplimentară" care i-au afectat în mod radical "ordinea colectivă", şi structura socială. Aceasta ar fi tot una cu o stare de anomie, într-o accepţie lărgită. În altă parte, Durkheim precizează că numai acele schimbări bruşte, care afectează "sănătatea medie" a unei societăţi sunt surse de anomie. Aceasta trimite deja la o specificare a noţiunii.

"Natura umană este, în trăsăturile esențiale, aceeaşi pentru toți cetățenii, deci nu ea va putea desemna limita variabilă necesară" a dorințelor şi pasiunilor noastre, adică a acelor forțe interioare de care depinde echilibrul, fericirea, satisfacția sau suferința noastră etc.

"Abstracție făcând de puterile exterioare ce o influențează, sensibilitatea noastră este, prin ea însăşi, prăpastie fără fund, pe care nimic nu o poate umple" (ibid, p.200).

Anomia, într-un sens mai special, apare ca tot ceea ce este dezechilibrare dintre "forțele" noastre interioare (dorințe, pasiuni, sensibilitate etc) şi "forțele" exterioare (cantitate de bunuri economice, respectabilitatea, aprecierea, puterea, influența, privilegiul, prestigiul etc). În orice moment ar trebui, deci, ca între "plăcerea acțiunii" şi "neliniştea dureroasă care o însoțeşte" ar trebui să existe o balanță favorabilă celei dintâi. Anomia este, deci, în acest plan, starea care răstoarnă o asemenea balanță, demotivează acțiunea, o face neplăcută, lipsită de sens, dureroasă, absurdă chiar. Ca să nu se întâmple astfel, "ar trebui în primul rând ca **pasiunile să fie limitate** (s.n.); doar aşa ar putea să se armonizeze cu posibilitățile existente şi să fie deci, realizabile. Dacă nimic din interiorul individului nu poate fixa limitele, atunci este

nevoie de o **forța exterioară** (s.n.). Trebuie ca o putere regulatoare să joace pentru nevoile morale acelaşi rol ca cel al organismului pentru nevoile fizice; trebuie deci să fie o putere morală. (...) Constrângerea materială ar fi fără efect; sufletul nu poate fi modificat de forțe fizico-chimice. În măsura în care dorințele nu sunt automat conținute de mecanismele fiziologice, ele nu pot fi stăvilite decât de o limită pe care o acceptă ca fiind dreaptă. (...) acest rol moderator poate fi jucat doar de către societate, fie direct şi în ansamblul său, fie prin intermediul unuia dintre organele sale; este singura putere morală superioară individului şi pe care acesta o acceptă. Doar ea are autoritatea necesară pentru a spune ce este drept şi pentru a fixa punctul dincolo de care pasiunile ar trebui să înceteze" (ibidem, p.201).

În acest sens, aşadar, anomia se referă la "dezordinea pasiunilor" într-o societate şi la inexistența ori ineficacitatea unei autorităţi capabilă să spună ce este drept şi să fixeze limita pasiunilor astfel încât acea limită să fie admisă. Când spui deci despre o societate că este anomică, spui că îi lipseşte, în întregime "puterea morală" de a fixa ce e drept şi ce e nedrept în acea societate şi de a pune limite acceptate diverselor pasiuni.

Pe de altă parte, nu trebuie să uităm că inclusiv în stările de criză majoră (cataclism, criză economică sau politică etc), anomia nu cuprinde întreaga societate astfel că Durkheim nu vorbeşte despre "societăți anomice", ci despre "sinucidere anomică", sau despre "formele patologice (anomice) ale solidarității sociale" (deci, în cel mai rău caz despre un tip de "solidaritate anomică", ceea ce însă deja este o contradicție în termen - contradicție *în adjecto* - adică un lucru logic imposibil.

Durkheim admite deci, în orice societate, un cuantum de anomie, care, dovedeşte el, poate să crească foarte mult. El estimează aceste creşteri, de exemplu, prin oscilațiile sinuciderii reale în jurul sinuciderii medii şi aceste oscilații, de exemplu, ating creşteri foarte mari. aşa de pilda, față de un indice mediu de creştere a sinuciderii de circa 2%, în anii de criză, indicele mediu de creştere anuală poate fi de 7%, 28% sau chiar mai mare. Dar ponderea sinuciderilor se poate dubla, de exemplu, dar ea continuă să rămână la proporții foarte mici față de total.

Riscul sinuciderii, de pildă, poate să fie de 48 la 100.000 sau de 3 la 100.000 şi, ca atare media este de circa 25 la 100.000 față de care zonele în care se înregistrează 48 de sinucideri au creşteri de circa

50%. Aceasta nu înseamnă, însă că acele zone sunt copleşite de anomie ci doar că, înlăuntrul lor, scade semnificativ, puterea morală şi deci ordinea colectivă are o eficacitate mai scăzută. Să reţinem, deocamdată, că **anomia înseamnă o anumită perturbare a ordinii colective datorată diminuării puterii morale sau crizei unei autorități capabilă să impună limite sau cote pe care indivizii să le respecte în mod spontan şi de care să asculte tot spontan.**

Ce legătură ar însă o asemenea autoritate cu ordinea însăşi ?

"În fiecare moment al istoriei, observă Durkheim, a existat, în conştiința morală a societăților, un sentiment obscur despre ceea ce valorează fiecare serviciu social, despre remunerația lui respectivă, despre cota medie de bunăstare ce se cuvine lucrătorilor din fiecare profesiune. Diferitele funcții sunt oarecum ierarhizate în opinia generală a societății şi fiecăruia i se atribuie, în funcție de treapta pe care se află, un anumit coeficient de bunăstare. Conform acestor idei există, de exemplu, un mod de a trăi privit drept limita superioară pe care şi-o poate propune un muncitor în cursul existenței lui, după cum există şi o limită inferioară sub care va accepta cu greu să trăiască, dacă s-a achitat de toate

îndatoririle. Ambele limite sunt specifice muncitorului de la sat şi de la oraş, jurnalistului şi servitorului, comerciantului şi funcționarului, etc (...). Economiştii protestează inutil: sentimentul public va fi întotdeauna scandalizat când o persoană particulară va irosi fără motiv o cantitate prea mare de bogăție; se pare de fapt că această intoleranță nu slăbeşte decât în perioadele de perturbare morală." (ibidem, p.201-202).

Iată, dar, că într-o accepție restrânsă, anomia se referă la dereglarea scării salariilor sau a standardelor de repartiție (recompensă) în raport cu ierarhia profesiunilor, a muncilor etc. Scara bunăstării claselor sociale este un element esențial al ordinii colective a unei societăți şi perturbarea ei este expresia anomiei. Această scară fixează apoi şi scara ambițiilor, adică "sfera sau limita extremă până la care pot ajunge" ambițiile cuiva, în limitele căreia fiecare înțelege să-şi fixeze aceste ambiții fără a dori ori a încerca măcar "să le depăşească".

"Dacă respectă regula, adică dacă are o constituție morală sănătoasă, fiecare simte că nu este bine să ceară mai mult. Pasiunile capătă astfel un scop şi o limită. Această determinare nu este însă nici rigidă nici absolută. Idealul economic desemnat fiecărei categorii de cetățeni este el însuşi cuprins între nişte limite??? limite, în interiorul

cărora dorinţele pot să se mişte în libertate" (p.202).

Anomia deci se referă la prăbuşirea acestor limite şi la anarhia pasiunilor, a dorinţelor şi a pretenţiilor. Ori de câte ori o categorie a ieşit ori a fost scoasă dintre limitele critice între care ar trebui să se înscrie variaţia dorinţelor sale, a pretenţiilor, ambiţiilor şi pasiunilor sale, spunem ca acea categorie se află în stare de anomie. Tot astfel, orice proces ori forţa care contribuie la anularea acestor limite critice poate fi considerată o sursă sau cauză de anomie, un agent anomic. Când spunem deci că o societate este anomică subînţelegem că ea, cu de la sine voinţă, a decis să iasă de sub lege limitelor ceea ce este o altă contradicţie *în adjecto*, fiindcă ar însemna să spunem că singurul agent şi sursă de putere morală din existenţă se comportă imoral. Or, cum arată Durkheim, anumite procese, cum ar fi diviziunea muncii sau creşterea densităţii dinamice, ori anumite fenomene, cum ar fi crizele negative şi pozitive sau cataclismele, sunt cele care pot determina stări anomice, nu societatea însăşi. Deci, dacă spunem că tineretul este anomic, spunem implicit sau limitelor de variaţie a dorinţelor, pretenţiilor şi ambiţiilor sale. or, ni se pare ca, dimpotrivă, tineretul este cel mai afectat de aceste

căderi sau anulări de "limite critice". Cauza anomiei trebuie căutată, deci în altă parte. Unde?

Să reţinem aşadar, că există, în orice societate, o "limitare relativă şi moderarea ce rezultă din ea îi ajută pe oameni să fie mulţumiţi de soarta lor, stimulându-i cu măsură să o facă ceva mai bună. De aici se naşte sentimentul de bucurie calmă şi activă, plăcerea de a trăi şi de a fi care, pentru societate ca şi pentru indivizi, caracterizează sănătatea publică." (p.202).

Echilibrul unei asemenea "fericiri medii" nu poate fi zdruncinat de "câteva decepţii". Tot ceea ce aduce atingere "ierarhiei funcţiilor" şi stărilor, ca şi manierei în care "diferitele condiţii" (funcţii, stări etc) sunt "accesibile indivizilor", afectează tocmai "fericirea medie", diminuează "preţuirea vieţii" şi perturbă ordinea colectivă.

Doctrinele socialiste, observă Durkheim au crezut că idealul egalitar este soluţia definitivă la o atare situaţie.

"Dar atunci disciplina morală ar trebui să fie încă şi mai strictă, pentru a-i face pe aceştia din urmă să accepte o situaţie egală cu a mediocrilor şi neputincioşilor" (p.203).

Prin urmare, o societate egalitară se obţine cu preţul sporirii proporţionale a unei coerciţii (inegalităţi) politice. Anomia, deci, este tot una cu

tulburarea care se aduce următoarelor laturi sau dimensiuni ale societății:

a) ierarhiile sociale şi manierei de selecție în aceste ierarhii şi funcții;

b) maniera selecției şi mobilității sociale;

c) armonia pasiunilor;

d) fericirea medie;

e) scara salariilor, în genere a recompenselor;

f) cota medie a bunăstării pe categorii;

g) sănătatea publică;

h) intensitatea medie (normală) a nevoilor;

j) scara respectului;

k) credibilitatea autorității;

l) frâna morală ca "limitare interioară", moderatoare care produce mulțumirea, bucuriile calme, plăcerea de a fi şi a trăi;

m) spontaneitatea supunerii la autoritate;

n) clasificarea oamenilor şi a lucrurilor;

o) gradația (scara) satisfacerii sociale (pe categorii) a nevoilor;

p) valoarea forțelor sociale;

r) cota medie de bunăstare pe categorii etc.

Toate acestea şi altele sunt aspecte afectate de anomie, adică de tot ceea ce aduce "tulburarea" societății.

"Doar atunci când societatea este tulburată, fie printr-o criză dureroasă, fie prin transformări

fericite, dar prea bruşte, acţiunea exercitată de societate încetează temporar, de aici provenind ascensiunile bruşte ale curbei sinuciderilor (...). În cazul dezastrelor economice, se produce un soi de declasare ce aruncă brusc anumiţi oameni într-o situaţie inferioară celei pe care o avuseseră înainte. (...) Societatea nu-i poate obişnui instantaneu cu surplusul de tensiune la care sunt supuşi (...) Lucrurile se întâmplă asemănător şi când criza provine dintr-o creştere bruscă a puterii şi averii". (p.204).

Aşadar, anomia este tot una cu încetarea temporară a acţiunii societăţii asupra indivizilor datorată fie unei crize dureroase, cum ar fi dezastrele economice, declasările sociale, cataclismele, fie unei transformări fericite, dar prea bruşte, cum ar fi o creştere bruscă a puterii şi a averii.

Încetarea bruscă a acţiunii societăţii se manifestă, cum am precizat, în raport cu ierarhiile funcţiilor, cu selecţia sociala, cu armonia pasiunilor cu norma fericirii medii, a intensităţii nevoilor şi a sănătăţii publice, cu scara salariilor şi cu distribuţia bunăstării, cu scara respectului şi a credibilităţii autorităţilor, dar, mai ales şi poate în primul rând cu "continuitatea funcţională" a grupurilor sociale sau chiar a societăţii în ansamblu.

Există deci o a doua accepțiune a anomiei legată strict de "activitatea funcțională", respectiv de continuitatea funcțiilor şi deci de armonizarea lor.

Ne vom referi la acest aspect, în cele ce urmează. Să reținem, deocamdată, deci, că o cercetare care constată că clasificarea oamenilor şi a lucrurilor, ca şi gradația (scara) satisfacerii sociale a nevoilor, au fost tulburate se încadrează în cercetările interesate de anomie. În starea de anomie, deci, "oamenii nu mai ştiu ce este posibil şi ce nu, ce este drept şi ce nu, care sunt speranțele şi revendicările legitime, care sunt cele ce depăşesc măsura. Oricât de puțin profundă ar fi zdruncinarea, ea afectează direct principiile ce guvernează modul de repartizare a indivizilor după diferitele meserii. Raporturile între părțile societății fiind modificate, nici ideile care exprimă aceste raporturi nu pot rămâne neschimbate." (p.204-205).

"Spectacolul bogății şi risipei" unei clase favorizate "naşte în restul societății pofte nemăsurate". "Dorințele scăpate din frâu nu mai ştiu unde să se oprească".

"Prada mai bogată le face mai exigente, mai nerăbdătoare în respectarea regulilor exact în momentul când regulile tradiționale îşi pierd autoritatea. Starea de dereglare sau de anomie este

întărită de faptul că pasiunile sunt mai puțin disciplinate exact în momentul când ai avea nevoie de mai multă disciplină" (p.205).

În starea de anomie, lupta devine violentă fiind lipsită de reguli, concurența devine sălbatică, toate clasele fiind antrenate, "căci de fapt nu mai există o clarificare clară a societății. Efortul este cu atât mai mare, cu cât este mai puțin productiv. Cum să nu scadă atunci dorința de a trăi?" (ibidem, p.205).

Studiul anomiei ne previne asupra faptului că sărăcia este moderatoare şi că deci societățile sărace nu alunecă atât de uşor în stările de anomie.

"Nu este deci întâmplător că numeroase religii propovăduiesc binefacerile şi valorarea morală a sărăciei" (p.205).

"Obligându-ne la o disciplină permanentă sărăcia ne pregăteşte să acceptăm disciplina colectivă, în timp ce bogăția riscă întotdeauna să trezească spiritul de revoltă, care este originea principală a imoralității." (p.205).

Orice sporire a belşugului aduce după sine, deci, un pericol moral şi cu totul altele sunt problemele societăților bogate, cu o puternică diviziune a muncii sociale şi deci cu o puternică civilizație materială. Va trebui să examinăm concepția lui Durkheim despre reconstrucția morală a omenirii în condițiile creşterii civilizației. Vom

vedea ca el atribuie un rol crucial comunității profesionale.

În vremea în care toate autoritățile tradiționale, din varii motive, intră în criză, rămâne o sursă incontestabilă de autoritate, de solidaritate şi de putere morală: comunitatea profesională. Aceasta a creat şi a salvat Occidentul şi ea este coloana vertebrală a unui occident amenințat cu puterea dezorganizatoare a bunăstării şi a hedonismului.

Pentru Merton, anomia este consecința unui conflict între structura culturala şi structura socială (prima fiind definită ca un "set organizat de valori normative"; cu funcție reglatorie asupra comportamentului şi cu largă împărtăşire de către membrii societății, iar a doua, fiind definită ca un set organizat de relații sociale între membrii grupurilor sau ai societății).

"Anomia este, deci, concepută ca o prăbuşire a structurii culturale, ce are loc atunci când există o acută disjuncție între normele şi scopurile culturale, de o parte, şi capacitățile social structurale, ale membrilor grupului de a acționa în conformitate cu ele." (p.162).

Structura conceptuală poate favoriza pe unii (anumite straturi sociale) şi defavoriza pe alții. Ea acționează deci fie ca o "barieră", fie ca o "poartă deschisă" "când structura socială şi culturală sunt

rău integrate (...) apare o presiune spre prăbuşirea normelor." (p.163).

Merton insistă asupra distincției dintre "anomia simplă" şi "acută".

"Anomia simplă se referă la starea de confuzie dintr-un grup sau o societate, care este supusă unui conflict între diversele sisteme de valori generând un (...) sens de separație a membrilor de grupul lor: Anomia acută se referă la deteriorare şi o dezintegrare a sistemelor de valori ceea ce conduce la anxietăți marcate." (p.163).

Să recapitulăm cele opt definiții ale anomiei extrase din opera lui Durkheim:

Prima definiție generală: Anomia desemnează orice perturbare a ordinii colective provocată de mari oscilații bruşte, pozitive şi negative, ale manifestărilor unor grupuri sau societăți întregi.

Luând în considerare zonele pe care le afectează anomia şi formele ei empirice, putem reconstrui definiția ei ținând seama şi de regimurile operaționale ale conceptului.

A doua definiție generală: Anomia desemnează perturbarea ordinii colective exprimată prin diminuarea puterii morale ca putere moderatoare şi reglatoare a nevoilor, dorințelor, pasiunilor şi sentimentelor, prin dezorganizarea scării salariilor, a prestigiului şi respectului, prin dereglări ale cotei

medii de bunăstare (creşteri sau scăderi bruşte) ori prin diminuarea fericiri medii, a sănătății publice şi a unei autorități capabile să impună o limită de care ascultă toți, pe care toți o consideră dreaptă şi la care se supun spontan.

A treia definiție: Anomia desemnează orice încetare temporară a acțiunii societății asupra indivizilor datorată fie unei crize dureroase (dezastre economice, declasări sociale, cataclisme), fie unei transformări fericite dar prea bruşte (creştere bruscă a puterii şi a averii).

A patra definiție: Anomia se manifestă ori de câte ori are loc o discontinuitate funcțională sau o dizarmonie de funcții.

A cincea definiție: Anomia este intervalul în care regulile tradiționale îşi pierd autoritate şi nu au apărut încă reguli noi pentru disciplinarea aspectelor interioare şi exterioare ale omului şi grupurilor sociale.

A şasea definiție a anomiei: Anomia desemnează acele scăderi (prăbuşiri) ale activității colective sub parametrii muncii medii, provocând perturbări ale ordinii colective şi discontinuități funcționale exprimate prin corupție, emigrare, blocaje funcționale, abandonul instituțiilor etc.

A şaptea definiție: Anomia desemnează diminuarea sau prăbuşirea regulii de conduită care

ne ordonă să realizăm în noi trăsăturile tipului colectiv, tip pe care-l modelează fiecare popor şi orice comunitate profesională.

A opta definiție: Orice discontinuitate a ripostei la ofense (colective) produce anomie.

Intre toate acestea se pot opera clasificări: a) după cele două clase de reguli morale (corespunzând solidarității mecanice şi organice) avem două tipuri anomice;

b) după criteriul funcțional: anomie a "deficitului funcțional" sau a "hipertrofiei funcționale".

II. CIVILIZAȚIE ŞI ANOMIE. CE ESTE ANOMIA (2)

Cu Durkheim apare astfel, sociologia devianței. Este sociologia "formei anormale".

"Se întâmplă, zice Durkheim, ca adeseori într-o întreprindere comercială, industrială etc., funcțiile să fie distribuite astfel încât să nu ofere materie suficientă activității indivizilor... ; este o deplorabilă pierdere de forțe... Un fapt distinct acompaniază întotdeauna această risipă, anume o necoordonare mai mare ori mai mică a acestor funcții. Se ştie într-adevăr că într-o administrație în care fiecare angajat este subutilizat, mişcările se

ajustează greu între ele, operațiile se desfăşoară ignorându-se întregul, într-un cuvânt, solidaritatea se relaxează, apar incoerența şi dezordinea". (p.383, cap.III, *Cartea a III-a*, consacrată *Formelor anormale*).

"La curtea ultimului Imperiu, funcțiile erau extrem de specializate şi totuşi se producea acolo o veritabilă anarhie. Iată dar cazuri, în care, diviziunea muncii, împinsă foarte departe, produce o integrare foarte imperfectă. De unde vine aceasta? Vom fi tentați să răspundem că ceea ce lipseşte este un organ regulator, o direcție. Explicația este puțin satisfăcătoare întrucât, foarte adesea, această stare maladivă, este opera puterii regulatoare - directoare ea însăşi. Pentru ca răul să dispară nu este suficient să existe o acțiune regulatoare, ci ea să se exercite într-o anume manieră... Prima grijă a unui şef inteligent şi experimentat va fi să suprime ocupațiile inutile şi să distribuie munca astfel ca fiecare să fie suficient ocupat, să sporească deci activitatea funcțională a fiecărui lucrător şi ordinea va renaşte spontan în acelaşi timp în care munca va fi economiceşte amenajată" (pp.383-384).

În consecință, orice diminuare a activității funcționale aduce după sine anomia.

Aşadar, condiţiile ieşirii din anomie sunt regarantarea continuităţii activităţii funcţionale prin sporirea ei.

Ne aflăm în faţa unui concept nou, prin care se desemnează acţiunea socială: activitatea funcţională.

Deci, acţiunea socială se manifestă prin activitate imperativă a conştiinţei comune, deci ca "acţiune morală" (difuză şi organizată) şi prin activitatea funcţională, adică de integrare a muncilor specializate prin redistribuţia armonizatoare a muncilor (regulatorul muncii medii).

Deci, dacă, în societăţile segmentare, conştiinţa colectivă era cea care constituia forţa socială din individ, tot astfel, în societăţile organizate, munca medie constantă este aceea care reprezintă forţa socială a individului. Când această medie scade sub un prag critic, apare fenomenul anomiei (incoerenţa şi risipa). Practic, o atare scădere aduce întreruperi, discontinuităţi în activitatea funcţională.

Există deci, anumiţi parametrii sub care nu trebuie să scadă activitatea funcţională pentru a nu provoca dezordinea funcţională a societăţii. Rolul statului este să vegheze asupra acestor parametrii strategici. Când activitatea funcţională (munca socială) cade sub nivelul mediu critic al acestor

parametrii, apar perturbări ale ordinii colective (sociale) şi este necesară intervenţia statului. În caz contrar, apar fenomene de pierdere funcţională (emigrări masive, corupţie, blocaje funcţionale, abandonul instituţiilor, război civil etc.).

Există, desigur, societăţi care nu sunt afectate de aceste "deficite funcţionale". Ba exista chiar unele specii animale neafectate de un deficit funcţional (grav pentru alte specii).

Prin urmare, activitatea funcţională are sensul de:

a)muncă socială medie constantă;

b)continuitate a manifestării funcţiilor;

c)continuitatea funcţionării unui organism.

"Ceea ce face ca orice sporire de activitate funcţională să determine o sporire de solidaritate, este faptul că funcţiile unui organism nu pot deveni mai active decât cu condiţia de a deveni totodată mai continui... Orice creştere de activitate într-o funcţie, implicând o creştere corespunzătoare în funcţiile solidare, implică o creştere reînnoită în prima funcţie: ceea ce nu e posibil decât dacă aceasta capătă o mai mare continuitate" (p.386).

Există desigur, specii neafectate de deficitul funcţional. şarpele, de exemplu, "nu se hrăneşte decât la intervale lungi;... respiraţia sa, foarte manifestă în anume momente, este uneori aproape

nulă; adică funcţiile sale nu sunt strâns legate şi pot fi izolate unele de altele fără inconveniente. Raţiunea este că activitatea sa funcţională este mai mică decât aceea a mamiferelor" (p.385).

În societăţile moderne avem de-a face cu legea progresului continuu al activităţii funcţionale, astfel ca orice creştere de activitate funcţionala într-o parte trebuie să se propage în celelalte părţi. Tot ceea ce blochează această propagare este sursă de anomie. Durkheim este, deci, primul funcţionalist în sociologie, căci enunţă imperativul echilibrului funcţional al societăţii. Durkheim face, deci, din activitatea funcţională un criteriu şi un potenţial evoluţionar. Adică aceasta creşte ca pondere şi ca importanţă pentru supravieţuire, pe măsură ce urcăm pe scara evoluţiei. Este clar, deci, că dizarmoniile funcţionale nu afectează decât speciile cu "activitate funcţională" foarte dezvoltată (afectează mamiferele, de exemplu, dar nu şerpii).

Socialitatea se manifestă, deci, sub două faţete. Una ţine de registrul fiinţei (simboluri, idei şi modele comunitare, vocaţia profesionala, personalităţi colective sau modale, geniu naţional etc); cealaltă, ţine de registrul existenţei (vieţuirea normală, adică modurile de asigurare şi conservare a vieţii). Omul care trăieşte fără legătură cu Dumnezeu sau cu forţele transcendenţei (care, la

Durkheim sunt totuna cu "societatea", refuzându-şi frământarea morală, tensiunea sentimentelor colective etc, se mulţumeşte cu regimul existenţei. El nu va aduce nici o sporire colectivităţii sale, căci nu va lucra spre împlinirea fiinţei sale.

Pe de altă parte, e de observat că la Durkheim, fiinţa este tot una cu fiinţa morala, adică tocmai cu formele de "solidaritate socială". Prin urmare, există două moduri de a garanta afirmarea fiinţei morale în lume: prin a proteja şi a dezvolta ceea ce ne aseamănă (solidaritatea mecanică) şi prin a ne specializa şi a susţine corpurile profesionale (ale muncii) din care facem parte (solidaritate organică). Este de observat că primejdia comunistă a constat tocmai în aceea că a vizat distrugerea fiinţei poporului român, nu împuţinarea existenţei sale, ceea ce grav fiind, n-ar fi fost catastrofal ontologic. Este de observat că de la Petru I încoace agentul rus a vizat sistematic falsificarea fiinţei latinităţii orientale, nu doar schimbarea regimului istoric de existenţă. Ruşii au impus sistematic regimuri de des--fiinţare (etnică, religioasă, familială, etc), nemulţumindu-se pur şi simplu cu regimuri de exploatare (existenţiale). Este însăşi curios de observat că Occidentul a acceptat sistematic agentul rus şi a ignorat (părăsit).

De remarcat, pornind de la teoria "deficitului funcţional", că există societăţi care utilizează pentru a se apăra de agresiuni, un regim dublu de manifestare: în registrul fiinţei morale adoptă şi conservă stilul societăţilor reci, anistorice (adică solidaritatea mecanică); în registrul existenţei, adoptă, evident, stilul societăţilor calde, istorice (solidaritatea organică). De aceea lupta contra acestor popoare se va desfăşura în registrul de atacare a fiinţei lor morale (simboluri, idei şi modele comunitare, personalităţi naţionale, geniu naţional etc) şi nicidecum în registrul de "dezbatere" a ideilor morale şi a "filosofiilor" solidarităţii organice (deci ale acelui aparat al forţei spirituale cerut de solidaritatea organică). Regimul fiinţei se afirma în lume prin manifestările de fiinţă ale popoarelor. În acest sens, Durkheim este condus să admită că "regula de conduită" care ne ordonă să realizăm în noi trăsăturile "esenţiale ale tipului colectiv al umanităţii" (p.392), nu deriva dintr-un tip uman universal, ci dintr-un tip uman pe care şi-l modelează fiecare popor, ba chiar fiecare grup social.

"În fapt, fiecare popor îşi face despre tipul uman o concepţie particulară, care ţine de temperamentul său personal. Iată de ce, fiecare

națiune are şcoala sa de filosofie morală în raport cu propriul ei caracter.” (p.392).

Este drept că această regulă nu se poate achita de ținta ei decât dacă are un “caracter moral”, astfel că o universalitate este implicată în natura ei, iar această universalitate este chiar moralitatea, caracterul ei moral. Oricum este de reținut şi acest înțeles secund al anomiei provocate de “ofensa nepedepsită a sentimentelor colective”. Discontinuitatea ripostei la ofensa adusă ființei (morale) a unei societăți produce şi ea anomie ca şi discontinuitatea activității funcționale.

“Este imposibil ca ofensele aduse sentimentelor colective fundamentale să fie tolerate fără ca societatea să se dezintegreze; dar trebuie ca ele să fie combătute cu ajutorul acestei reacții particular energice care este ataşată regulilor morale” (p.392).

Or, observă Durkheim, regula morală îşi atinge ținta ei (de a apăra ființa colectivă din noi) fie ordonându-ne să ne asemănăm (solidaritatea mecanică), fie să ne specializăm şi deci să ne diferențiem. Dar această regulă “care ne ordonă să ne specializăm, are exact aceeaşi funcție /ca şi cea care ne ordonă să ne asemănăm/. Ea este tot atât de necesară pentru coeziunea societăților, cel puțin cu pornire de la un anume moment al evoluției lor

înainte. Fără îndoială solidaritatea pe care ea o asigură diferă de cea precedentă...” (p.392).

Iată dar că există două clase de reguli morale, însă Durkheim crede că acestea se află într-o relație de succesiune, adică răspund unor stadii evoluționare distincte.

“Societățile superioare nu se pot menține, observă el, în echilibru, decât dacă munca este divizată; atracția semenului pentru semen este tot mai insuficientă pentru a produce acest efect /de echilibru/.” (p.392).

Există, deci, două tipuri anomice, precum există două tipuri de reguli de bază.

Cele două tipuri de reguli corespund deci aceleiaşi nevoi. Vom observa, în ce ne priveşte, că societățile nu se dispensează obligatoriu, cu evoluția lor, de regula asemănătorului, doar că o conservă în forme diferite (comunitate de valori artistice, cultul personalității artistice, cultul personalității exemplare, a geniului național etc). Ne aflăm iată în fața unei curioase dezvăluiri pornind de la teoria durkheimistă a deficitului funcțional ca “formă anormală”. Durkheim crede că deficitul funcțional poate fi redus prin sporirea activității funcționale. Exemplul furnizat de el este concludent:

“O producție industrială mai mare necesită imobilizarea unei mai mari cantități de capital sub

formă de maşini; dar acest capital, la rândul său, pentru a se putea întreţine, a-şi repara pierderile... reclamă o producţie industrială mai mare. Când mişcarea care animă toate părţile unei maşini este foarte rapidă, ea este neîntreruptă pentru că ea trece fără oprire de la unele la altele. Ea se întreţine mutual. Dacă deci, nu numai o funcţie izolată ci toate deodată devin mai active, continuitatea fiecăreia dintre ele va fi încă mai sporită. Prin urmare, ele vor fi mai solidare..." (p.386).

În consecinţă, în sens invers, dacă "munca furnizată... nu este suficientă, este firesc ca solidaritatea ea însăşi să fie nu doar mai puţin perfectă, dar încă să fie în deficit. Este tocmai ceea ce se întâmplă în acele întreprinderi în care sarcinile sunt împărţite în aşa fel încât activitatea fiecărui lucrător este scăzută sub nivelul normal. Diferitele funcţii sunt atunci prea discontinui pentru ca ele să se poată ajusta exact unele cu altele şi să funcţioneze concertat; iată de unde vine incoerenţa care se constată în aceste întreprinderi" (p.387).

Aşadar, în viziunea lui Durkheim "deficitul muncii" antrenează un deficit funcţional, care conduce la o incoerenţă şi deci la un deficit de solidaritate, respectiv la dezintegrare, dezordine, haos. Soluţia ieşirii este să compensezi acel deficit

de muncă, deci să întăreşti (optimizezi) regimul muncii.

Să reținem, în concluzie, că orice prăbuşire a muncii aduce după sine anomie. Aceasta, ca orice fenomen social, nu este nemijlocit vizibilă ci îmbracă forma unor fenomene de "suprafață": "greve", "fluctuații", "emigrări", "corupție", "blocaje", parazitism sociale, violențe, crimă, sinucidere etc.

Există însă încă un plan, nesesizat de către Durkheim, din pricina a ceea ce este tocmai achiziția cea mai înaltă a creației sale: legea evoluției de la solidaritate mecanică la solidaritate organică. Este vorba despre acele cazuri în care, la un deficit funcțional se poate răspunde, fie printr-un regim totalizant (politicile totalitare), fie printr-o resuscitare a regimului comunitar al societății (intensificarea valorilor religioase, naționale, morale, etc) în raport cu ieşirea din criză. Eroarea se repetă astăzi în politica occidentalocentristă care, necreditând aceste popoare cu demnitatea ființei (a fiinţialității) vede în viața acestora un haos pe care crede a-l eradica prin ordinea unui nou imperiu. Acesta ar fi răspunsul totalizant la o lume aflată în incoerența rezultată din acel deficit funcțional provocat prin scăderea muncii sociale sub anume parametrii de siguranță strategică. Metropola

capitalistă poate nutri şi celălalt tip de reacţie la deficitul funcţional. Aceasta ar consta în creditarea valorilor substanţiale şi în întărirea nediscriminatorie a statului naţional ca stat cultural. Acesta a fost modelul wilsonian folosit în concepţia Păcii de la Versailles, drept soluţie la criza provocată de prăbuşirea muncii sociale europene după primul război mondial. Lipsa de încredere ori chiar şi numai indiferenţa Metropolei în valoarea morală a umanităţii este astăzi principala cauză a crizei răsăritene. Iar această lipsă de încredere este ridicată la rang de principiu politic de către politica europeană a comunităţii atlantice. Marea Metropolă şi-a pierdut încrederea în Dumnezeu, în naţiuni (capacitatea lor de reconstrucţie morală) şi în om şi proiectează acest nihilism asupra fiinţei popoarelor nefericite, aflate în suferinţă tot din pricina eronatei fiolosofii politice cu care au reglat lumea postbelica figuri fără de Dumnezeu, precum Roosvelt, Stalin şi Churchill.

Criza filosofiei morale, politice şi religioase, care a culminat în ateismul hedonist (mercantil sau/şi comunist) al lumii capitaliste şi a liderilor acesteia, este aşadar principala cauză a crizei lumii de astăzi. SUA şi Europa cred că vor trebui să amâne Sud-Estul cu încă o etapă. Astăzi se crede că Planul Marshall trebuie canalizat întru salvarea

Rusiei, abandonând Sud-Estul unui subimperiu de serviciu temporar. Războiul din Yugoslavia însă arată deja falimentul acestei scheme mentale. În fond popoarele Sud-Estului nu cer sprijinul acesta. Ele vor doar să fie lăsate în pace să se dezvolte. Resurse pentru a compensa deficitul funcțional temporar au în valorile lor substanțiale. Acestea trebuie întărite şi astfel marile puteri vor fi scutite de costul înălțării unui imperiu polițist în Europa centrală, iar popoarele vor fi ocolite de o suferință pe care n-o merită, dar care s-ar putea să fie fatală. Fiindcă Europa de Sud-Est este o regiune de veche civilizație, care reprezintă prin ea însăşi un potențial pentru surpriză în raport cu cei mari şi cu obtuzitatea acestora.

Din punct de vedere istoric, activitatea funcțională are înțeles de activitate continuă. Durkheim observă că istoriceşte "munca devine mai continuă pe măsură ce se divizează mai mult. Animalele, sălbaticii, muncesc în maniera cea mai capricioasă, când sunt împinse de necesitatea de a-şi satisface o nevoie imediată. În societățile agricole şi pastorale, munca este aproape integral întreruptă, suspendată, în timpul anotimpurilor neprielnice. La Roma, munca era întreruptă de o multitudine de sărbători sau zile nefaste. În evul mediu, perioadele inactive sunt încă mai multe.

Totuşi, pe măsură ce înaintăm în istorie, munca devine o ocupație permanentă, o habitudine şi chiar, dacă această habitudine este suficient consolidată, o nevoie..."(p.389).

Diviziunea muncii aşadar, face indivizii solidari "nu numai pentru că limitează activitatea fiecăruia ci şi pentru că o sporeşte" (p.400).

În concluzie putem spune:

a) una din formele anormale ale diviziunii muncii sociale este munca socială discontinuă; deficit funcțional.

b) Reacția la această formă anormală este "sporirea" activității (continuitate şi creştere).

c) Există totuşi şi reacții pur moral-substanțiale la acest deficit funcțional: sporirea rolului valorilor substanțiale.

Prima concluzie de filosofie socială la sociologia durkheimistă este că societățile au o dublă natură: ele sunt ființe pur morale şi ființe profesionale. Altminteri spus, socialitatea are o dublă natură: este forță morală şi forță profesională. Cele două energii sunt şi coimplicate, nu doar simplu succesive.

Prin urmare, cel mai grav atentat la ființa societăților este atentatul la ființa lor morală şi la forța lor profesională.

Despuierea de cele doua energii este ținta capitalismului speculativ, prădalnic şi a comunismului. Capitalismul vizează uneori sporirea forței profesionale a unei societăți. Chiar cu prețul strivirii forței sale morale. Există însă un capitalism de pradă, care vizează deopotrivă spolierea popoarelor de cele două energii şi substanțe. Aceasta este principala cauză a marilor dezordini ale lumii actuale.

Există, vom observa, două tipuri (suporturi) logistice pentru o societate: cel ce garantează solidaritatea (legăturile) mecanică şi cel care asigură solidaritatea (legăturile) organică sau funcțională. Primul tip logistic, deci, este compus din toate acele activități (şi instituții) de "spate" care susțin continuitatea manifestărilor simbolice, a sentimentelor şi reprezentărilor colective ale unui popor. Al doilea tip logistic este compus din acele activități şi instituții de "spate" care susțin manifestările ființei profesionale a unei societăți. Războaiele logistice moderne vizează, deci, anihilarea celor două suporturi logistice ale unui popor. Este ceea ce se întâmplă azi aproape în tot Răsăritul.

În genere, putem spune, orice transformare a tiparului instituțional global al unei societăți (dictată de necesități interne, ori externe, cum ar fi

o cucerire) antrenează asemenea "războaie logistice" care ţintesc distrugerea suporturilor logistice (corpuri, mijloace, scheme etc) ale vieţii instituţional-simbolice ale acelei societăţi. Teoria durkheimistă slujeşte, iată, pentru inaugurarea unei noi direcţii de cercetare pe care o putem încadra în sociologia agresiunii colective sau a războaielor logistice.

III. OMUL MEDIU ŞI FORMELE INDIVIDUALIZĂRII.

Este de observat că, în raport cu cele două tipuri de solidaritate, ceea ce se schimbă, în ceea ce priveşte personalitatea individuală, este tocmai fiinţa socială.

În solidaritatea mecanică există în individ două forţe: una care ţine de fiinţa mediocră (media socială) la care se adaugă alta care ţine de intensitatea asocierii cu alţii, asemănători şi e, ceea ce potenţează generalitatea mediei. Prin urmare, individul în solidaritatea mecanică este omul comun mediocru, şi numai conştiinţa colectivă face din el o personalitate ba chiar un comportament creator. Este un fel de fiinţă colectivă din om, care însă este o fiinţă potenţată întrucât este regula morală trăită de toţi, în expresiile ei generale şi

intensificate. În solidaritatea organică, individul este specialistul mediocru, adică ceea ce face din el un om adaptabil la o meserie - o muncă. Ceea ce face din el o personalitate creatoare este acea conştiință a diferențelor, adică acel ceva care ține de realitatea superioară a integrării diferențelor, a totalității acestor diferențe. Acest ceva poate căpăta tot o formă diferențiată ca valoare culturală: artistică, ştiințifică ori reformator-religioasă (expresiile practice ale acestor forme ale conştiinței colective).

A acumula ceea ce te poate deosebi la maximum de alții - iată imperativul solidarității organice.

A acumula ceea ce te poate apropia (asemăna) la maximum de ceilalți - iată imperativul solidarității mecanice.

Or ceea ce te poate deosebi la maximum de ceilalți sunt tocmai performanțele profesiunii tale în timp şi în raport cu ceilalți profesionişti ai sarcinilor dependente funcțional. Tot astfel ceea ce te poate asemăna cu alții la maximum este trăirea lor, a cât mai multora, deci o mare putere de cuprindere care la vârf este religioasă. Personalitatea socială culminantă a solidarității mecanice este, deci, omul religios, iar a solidarității organice, este marele creator ştiințific, deci omul de ştiință.

Prin urmare, în cazul solidarității mecanice, ceea ce se adaugă mediei locale (omului mediu) este o "forță" care provine din intensitatea legăturii de asemănare: intimitate, gradul emoționalității, totalitatea relației etc. Ceea ce se adaugă specialității (omul de specializare medie) în al doilea caz este o forța care provine din gradul diferențierii legăturilor cu alții, care, în formă sintetică îmbracă forma "performanței".

Prin urmare "performanța", din punct de vedere sociologic, este un indicator al socializării "diferențelor", sau mai precis al sintetizării experiențelor profesionale diferențiate (diviziunea muncii) într-o manifestare individuală capabilă să potențeze ființa profesională colectivă (în individ şi în corpul profesional respectiv).

Ne dăm seama deci care este diferența între omul mediu (comun) şi omul moral la Durkheim. Este deosebirea între omul mediocru şi omul de performanță şi de vocație. Observăm, deci, că nici într-un caz, nici în altul, omul politic nu poate fi un model, nu apare ca model. Individualizarea capătă deci, în societățile tradiționale forma Reformatorului moral, a Reformatorului religios şi a Reformatorului juridic (cazul lui Moise, al lui Hamurabi). În societățile moderne, aceeaşi individualizare capătă forma vocației profesionale,

a Omului de ştiinţă eroică, a Specialistului, a Inovatorului etc. De aceea ea este mult mai dispersată, pe când primul tip de individualizare era extrem de circumscris la stratul regilor, al preoţilor şi, cel mult, al marilor funcţionari. Observăm însă că, în ciuda deosebirilor tipologice, nici în solidaritatea organică nu apar foarte multe tipuri de individualităţi, dar că, graţie omului de vocaţie, pot apare mari industriaşi, comercianţi, specialişti, deci mari Întreprinzători şi mari Specialişti. În rest însă, masa mare poate rămâne scufundată în mediocritatea omului mediu, din care iese doar la sărbători şi în acele laturi ritualizate ale vieţii zilnice (cum ar fi rugăciunile).

Cum societatea modernă secularizează sărbătoarea (deci slăbeşte, în câmpul ei, intensitatea legăturii sociale), accentuează şi generalizează mediocritatea colectivă (esenţa masificării colective). Soluţia la mediocritatea permanentă este revenirea la religie, la ceremoniile profesionale, la personalism comunitar.

Deci, Întreprinzătorul, Specialistul, Savantul, sunt cele trei direcţii ale maximei individualizări în solidaritatea organică.

Reformatorul moral, Profetul şi Legiuitorul sunt cele trei forme şi direcţii de maximă individualizare în cadrul solidarităţii mecanice.

Artistul este o formă comună de individualizare în raport cu cele două tipuri de solidarități.

Fiecare începe prin a fi un biet om mediu. Familia, şcoala, biserica, marea comunitate, profesiunea, vor sădi în fiecare dintre noi germenii din care se poate ivi tipul maximal. În toate cazurile de masă tipul acesta se află distribuit după scoruri care indică scara potențării personale şi deci scara înălțării ontologice care este compusă din tot atâtea gradații ale ființei colective în om.

Acum, desigur, putem crede că cele două tipuri sunt opuse şi exclusive istoriceşte, ori opuse şi complementare, putând fi regăsite toate în compoziții diferite în cadrul aceleiaşi societăți. În acest de-al doilea caz, putem indica, deci, şase mari direcții de individualizare maximală şi deci de libertate umană: Reformatorul, Legiuitorul, Profetul, Întreprinzătorul, Specialistul, Savantul. Acestea sunt în aceleaşi timp şi funcții ale întregului, prin care, deci, se realizează voința universală a unei colectivități. Iată de ce acestea sunt căile libertății şi nu altele, fiindcă prin ele un individ îşi poate afirma voința în chip universal, în forma ei universală.

La toate aceste şase tipuri, trebuie să-l adăugam şi pe cel de-al şaptelea, care se găseşte

într-o poziție medială față de cele două tipuri polare. Este vorba de Înțelept. El are ceva şi din reformator şi din Legiuitor şi din Profet, dar şi din Specialist, şi din Întreprinzător şi din Savant. Tuturor acestora li se adaugă Artistul.

Față de aceste forme fundamentale, putem consemna unele forme eterogene, ca de pildă Eruditul, Magicianul, Şamanul, Descoperitorul, Inventatorul etc. Acestea toate însă se află în mare măsură sub semnul unor circumstanțe speciale, care face din aceşti înşi un fel de aleşi ai sorții. A fi magician ori şaman depinde de combinația unor înzestrări deopotrivă ale minții şi ale corpului, care te pot dispensa, bunăoară de cunoaşterea marilor religii. Tot astfel, a fi marele Descoperitor sau Inventator atârnă de unele circumstanțe istorico-sociale şi chiar astrale, etc. Pentru a ilustra teoria durkheimistă asupra formelor individualizării să stăruim asupra conştiinței religioase şi a omului religios.

IV. TIPUL RELIGIOS ŞI TIPUL ETNIC.

Durkheim consideră că acolo unde există practici şi credințe comune apare o conştiință comună şi deci o "adeziune unanimă". El a mai remarcat însă că cu cât adeziunea este mai unanimă

cu atât intensitatea acestor credinţe şi sentimente este mai mare. În felul acesta ia naştere conştiinţa religioasă.

Referindu-se critic la teoria lui F. de Coulanges despre societăţile cu organizare familială care aveau la bază religia familială - Durkheim inversează raportul:

"După ce a pus ideea religioasă, fără a o deriva din nimic, el a dedus din ea aranjamentele sociale /familiale/ pe care le observa, pe când contrarul este adevărat, adică acestea din urmă explică puterea şi natura ideii religioase. Pentru că toate aceste mase sociale erau formate din elemente omogene, adică întrucât tipul colectiv era aici foarte dezvoltat şi tipurile individuale, rudimentare, era inevitabil ca întreaga viaţă psihică a societăţii să preia un caracter religios."(p.154).

"Tocmai întrucât viaţa socială este făcută aproape exclusiv din credinţe şi practici comune care extrag dintr-o adeziune unanimă o intensitate cu totul aparte se întâmplă că religia penetrează aici întreaga viaţă socială"(p.154).

Prin urmare, adeziunea colectivă antrenează o intensitate aparte a trăirii fiinţei sociale (tipului colectiv) din individ şi astfel se naşte conştiinţa şi sentimentul religios ca expresii ale acestei sociabilităţi maximale. Desigur că ne putem gândi şi

la o socialitate minimală când deci religiozitatea se estompează şi rămân, în loc, alte expresii ale sentimentului social. Mai apoi, trebuie să observăm că religia este una dintre formele de maximă socializare şi că sentimentul religios nu poate să apară decât în şi la tipul colectiv maximal, ceea ce înseamnă că religiozitatea nu poate trăi în cadre egoiste. Este desigur o problemă să faci o ecuație între socialitatea maximală şi conştiința religioasă. Nu este prea clar însă de ce dincolo de un anume prag de intensitate a sentimentului religios acesta desprinde insul de lume, îl alungă în pustie, ca în cazul marilor anahoreți, ori al pustnicilor, ba cu stâlpnicii conduce la forme de socialitate aberantă din perspectiva sociologiei tipului colectiv. Fiindcă nici unul dintre aceştia nu poate fi imitat. Aceste socialități total nonsociale (dar nu antisociale) arată că trăirile colective intense sunt numai cadrul şi puntea de trecere spre Dumnezeire nu Dumnezeirea însăşi.

Mai apoi, dacă religiozitatea este doar expresia tipului colectiv maximal, însemnă că societățile pot fi clasificate în societăți religioase şi societăți nereligioase şi că deci trecerea la solidaritatea organică unde conştiința colectivă devine tot mai indeterminată aduce după sine o diminuare până aproape de zero a sentimentului religios.

Dar oare conştiinţa corporativă, proprie solidarităţii organice nu este, într-un fel, o resacralizare a solidarismului masei, vizibil, de exemplu în sindicalismul profan, de orientare nereligioasă? Iată probleme în pragul cărora sociologul Durkheim se opreşte. Nu şi sociologia lui care, iată, îşi arată valabilitatea şi actualitatea la finele secolului al XX-lea. Teoria formelor sociale ale individualizării se reazemă deci pe o teorie a tipului mediu. Nu putem încheia deci această prelegere fără o examinare, fie şi sumară a teoriei durkheimiste a tipului mediu.

Legea lui Galton, asupra căreia stăruie Durkheim, stabileşte un tip mediu etnopsihologic. Adevărata sociologie a geniului începe cu Durkheim care prin legea lui stabileşte că tipul mediu cunoaşte el însuşi schimbări de la o generaţie la alta. Durkheim stabileşte în acest fel legea tipului dublu compus, adică un tip mediu al tipurilor medii ale diverselor generaţii. El rezultă din suprapunerea tuturor acestor tipuri medii. Eroarea unor pseudo-sociologi este de a citi în tipul mediu simplu (al unei "generaţii") tipul etnopsihic. Durkheim constată însă că acest tip etnopsihic este un tip dublu compus: din media variaţiilor individuale şi din media variaţiilor în timp a tipurilor sociale medii. Este de observat că istoria sau timpul istoric este, în

această viziune, expresia variațiilor tipului mediu şi deci se măsoară prin "suma" acestor variații (la rându-i normalizată ori ba). Aceasta înseamnă că la un moment dat, tipul etnopsihic începe să "vibreze", intră adică în variație el însuşi, se modulează după felul de a fi al generațiilor şi astfel începe a se îndepărta de sine însuşi, se modulează după felul de a fi al generațiilor şi astfel începe a se îndepărta de sine însuşi în şi prin suma manifestărilor sale. Aceste îndepărtări nu se transmit durabil astfel că tipul social are o repetiție scăzută şi întotdeauna una relativă întrucât se realizează prin ansambluri de variații mai mari sau mai mici. În schimb, tipul etno-psihic are o mare repetabilitate, dar prezența şi ponderea lui în mediul acestor variații este întotdeauna una nucleară şi, deci, slab vizibilă.

Există deci o tensiune între regimul etnopsihologic al tipului mediu şi regimul istoric al acestuia. Primul consacră legea repetiției, al doilea legea variației.

Compunerea celor două comensurează regimul unei culturi (civilizații). Întrucât una impune constanță şi continuitate, iar a doua variație şi schimbare, ne dăm seama că pentru caracterizarea unei societăți sunt necesare ambele. În fine, cum partea constantă este trasabilă tipului etnopsihic, ne dăm seama că orice sociologie se întemeiază pe o

etnopsihologie şi că deci, aşa cum pentru epocile tribale tipul clanului şi al familiei erau cele întemeietoare, tot astfel, pentru epoca naţiunilor, tipul poporului este cel constant, iar pentru epoca umanităţii tipul naţional este cel constant, nuclear. Acesta încorporează astăzi partea constantă, repetitivă şi deci înalt transmisibilă a tipului mediu. Cum orice etnopsihologie se întemeiază pe sentimente, pe trăiri religioase, adică pe trăirea intensă a tipului colectiv, înseamnă că orice etnopsihologie se întemeiază pe religie. Cu atât mai mult o sociologie. Există deci o expresie etnopsihică şi una istorică a aceluiaşi tip mediu dublu compus. Noi am denumit acest fenomen, eponimie dinamică atrăgând atenţia că, de fiecare dată tipul care dă "numele" populaţiei are o expresie: eponimie familială, genealogică, etnică, naţională şi poate îmbrăca formele: "cultul strămoşului", "cultul eroului", "cultul monarhic", "opera eponimă" (şi o formă de cult asociată).

Aşadar, trăsăturile cele mai generale formând un fascicol convergent într-un nucleu constant, îmbracă o formă socio-culturală şi reprezintă forma istorică a etnotipului.

Faţă de tipul anterior, cel care-i succede este mai complex, mai amplu şi deci mai cuprinzător incluzându-le pe cele precedente, după o nouă lege

care nu este, neapărat, o incluziune în scară (deşi nu este exclusă). E de observat că etnotipul tinde spre forma culturală, dezvoltă în jurul lui diverse forme de cult: cultul strămoşului, cultul eroului, cultul geniului, cultul religios etc., adică diverse forme şi încadrări ale trăirii intensive a tiparului colectiv.

Pe de altă parte, Durkheim constată că tipul etnopsihic se transmite sub forma unor "predispoziţii tot mai indeterminate". Această indeterminaţie progresivă a tipului mediu transmis ar putea fi interpretată fie ca o creştere a gradului său de generalitate, astfel încât, la vârf, el se suprapune peste tipul omului generic, fie ca o creştere a libertăţii individuale şi de grup în raport cu tipul generic (mediu) transmis.

Altminteri spus, individul şi grupul dobândesc o libertate tot mai mare în ceea ce priveşte distanţa faţă de tip şi de modul utilizărilor sale (a acelor caracteristici şi facultăţi generale - medii - care-l compun). Aş numi acest proces esenţializarea şi abstractizarea tipului etnopsihic (ori mediu).

Tipul iniţial concret devine tot mai general şi mai abstract şi în sensul acesta el capătă un caracter tot mai lărgit încât în el se pot recunoaşte grupuri de o extremă diversitate (o diversitate crescândă). Este cazul operei eponime.

În Eminescu se recunosc intelectuali de o largă proveniență etnică. Cine, de exemplu, dintre neunguri consimte să se recunoască în Ştefan, întemeietorul dinastiei maghiare? Mai nimeni. În schimb cercetările şi cunoaşterea operei lui Petöfi poate fi o preocupare generică. Tot astfel în privința operei lui Tolstoi şi Dostoievski, ori a lui Balzac şi Pascal, ori a lui Blaga şi Descartes etc. Cine, de pildă, se îndoieşte de universalitatea lui Brâncuşi? Dar cine nu ştie că el este român?

Uneori tipul poate urma o direcție de sistematizare pur culturală (religioasă). Este cazul marilor religii naționale ale antichității: Zamolxe, Zoroastru, Budha, Iehova etc, sunt "zei naționali", însă în cadrul acestor religii sunt fixate tipuri generice astfel încât cercetările culturii greceşti nu pot face abstracție de zamolxism.

Teoria tipului dublu compus este una dintre contribuțiile notabile ale lui Durkheim la teoria schimbării şi ea trebuie analizată în cadrul paradigmei ereditariste (ansamblul formelor "flexionare" - modulații - pe care le-au îmbrăcat legile privind ereditatea şi rolul ei în schimbarea socială).

V. SINUCIDEREA EGOISTĂ, ALTRUISTĂ ŞI ANOMICĂ

Teoria sociologică durkheimistă este una integrală. Ea îşi propune să explice omul şi societăţile, cultura şi civilizaţiile, ordinea şi haosul, normalitatea şi patologia etc. Nu putem încheia examinarea formelor de individualizare fără a trece în revistă problema individualizării anormale, problema patologiei individualismului modern. Durkheim o examinează în cadrul teoriei sale despre sinucidere.

Fenomenul sinuciderii este raportat de către Durkheim la procesul cel mai puternic al modernităţii: creşterea volumului şi a densităţii populaţiilor. Raportul individului cu diversele forme de agresare socială explică direcţia pe care o va căpăta viaţa lui. La rândul său, starea de integrare a unui agregat social (un grup) depinde de "intensitatea vieţii colective care circulă prin el". În sensul acesta familia numeroasă (lărgită), de exemplu, are o mai mare putere de integrare a indivizilor (membrilor săi) decât una puţin numeroasă.

"În sânul unei familii puţin numeroase, sentimentele, amintirile comune, nu pot deveni destul de intense întrucât nu există suficiente

conştiințe pentru a şi le reprezenta şi a le ranforsa împărtăşindu-le... Dar a spune despre un grup că are o viață comună într-o mai mică măsură decât altul, înseamnă a spune şi că el este mai puțin integrat; întrucât starea de integrare a unui agregat social nu face decât să reflecte intensitatea vieții colective care circulă prin el."

"În general, definim densitatea unui grup în funcție nu de numărul absolut al indivizilor asociați (este mai curând ceea ce numim volum), ci al numărului de indivizi care, la volum egal, sunt efectiv în relație."

Tot ceea ce afectează aceste relații - diviziunea muncii, migrațiile, războaiele, revoluțiile, deci marile "comoții sociale" - afectează şi starea individului. Durkheim descoperă o relație puternică între aceste fenomene şi echilibrul individualității, care deci are o natură socială şi o determinare socială.

Examinând variația valului de sinucideri în raport cu marile comoții sociale (revoluții), războaie populare, Durkheim constată că acestea "activează sentimentele colective, stimulează spiritul de partid ca patriotism, credința politică sub forma credinței naționale şi concentrând activitățile spre acelaşi scop, determină pe acele intervale o integrare mai mare a societății." (p.222).

În aceleaşi intervale sinuciderile scad. Marile războaie naționale scad sinuciderile. În 1866 izbucneşte războiul între Austria şi Italia şi sinuciderile diminuează cu 14%, războiul din 1870-1871 a diminuat sinuciderile în Franța (1869: 5114, 1879: 4. 157, 1872: 5275) şi în Germania (Prusia, 1869: 3186, 1870: 2963, 1871: 2723, 1872: 2950).

În timpul revoluției din 1848-1849, peste tot în Europa, sinuciderile scad. După, sinuciderile rămân staționare sau cresc. Crizele electorale au şi ele acelaşi rezultat. Dar nu toate crizele politice şi sociale au acest rezultat. Numai cele care suscită pasiunile. Războaiele pur dinastice nu produc acest efect (exemplu, războiul Crimeii).

În toate aceste cazuri ceea ce acționează este un element (cauză) comun. S-a constatat deci că sinuciderile variază invers proporțional cu:
a)integrarea societății religioase;

b) integrarea societății domestice;

c) integrarea societății politice.

Cauza comună deci este "integrarea socială", aceasta fiind "proprietatea comună a tuturor grupurilor analizate.

"Societatea nu se poate dezintegra fără ca, în aceeaşi măsură, individul să nu fie degajat de viața socială, fără ca scopurile sale proprii să nu devină preponderente asupra scopurilor comune, fără ca

personalitatea sa să nu tindă să treacă deasupra personalității colective" (p.223).

Când personalitatea individuală trece deasupra personalității colective? În trei cazuri:

a) în marile comoții sociale când apar marii indivizi (aşa-zisele personalităţi istorice);

b) când personalitatea colectivă cade sub un anume nivel de intensitate morală în ceea ce ar fi personalitatea medie şi,

c) când se produce actul deviant (sinucidere etc).

În primul caz, cele două fenomene de personalitate: colectivă şi individuală merg împreună până la un punct şi apoi, brusc, sare din marea comoție, unul care-o exprimă exponențial (omul mare). În al doilea caz, când masa decade, personalitatea morală, omul exemplar, preia sarcina relansării personalității colective în şi prin sine însuşi ca individualitate exemplară (eroi, martiri, înțelept). În al treilea caz, când deci scade personalitatea colectivă, apare sinuciderea.

Deci scăderea personalității colective (scădere sub nivel moral) poate fi compensată fie prin personalitatea exemplară, creatoare, eroică, fie prin sinucigaş. În marile mişcări ridicarea nivelului personalității colective poate conduce la apariția omului exponențial (un mare cântăreț, un mare rege

etc.). Afirmarea individului cu exces față de eul social se poate face prin potențarea acestuia ori prin diminuarea acestuia în structura psihică a individului respectiv.

"Dacă deci convenim a numi egoism această stare în care eul individual se afirmă excesiv față de eul social şi pe spezele acestuia din urmă, vom putea denumi egoist acest tip particular de sinucidere care rezultă dintr-un individualism demăsurat"(p.223). Deci:

Eul indivi-dual	Eul social	Starea socială	Personali-tatea
+	+ +	marile comoții sociale	omul mare
+ +	+ -	declinul moral relativ (în colectivitate)	omul exem-plar
+ +	- -	declin moral puternic	sinucigaşul

Din analiza lui Durkheim deci se constată o anume ambiguitate a raportului între teoria sa şi paradigma sa. În primul rând, starea de puternică integrare socială nu este incompatibilă cu marile comoții sociale (revoluții, războaie, etc). Acestea par a fi mai degrabă produse de un exces al

integrării nu de un deficit fiindcă aceste stări arată o creştere a intensității eului social (conştiinței comune). Acest excedent al eului social conduce la apariția eului individual exponențial (personalități reprezentative în plan religios, artistic, social etc). Tot astfel, când eul social este scăzut (cazul trei: grupurile puternic dezintegrate), avem de-a face nu cu apariția marelui individ (exponentul sau omul exemplar), ci cu apariția marelui egoist, adică a unei personalități negative (sinucigaşul egoist). Când eul social este diminuat, diferența poate fi preluată de personalitatea exemplară, care va readuce eul social la nivelul lui de intensitate optimă sau maximală.

Este deci cu totul aberant să se asimileze stările comunitare, bazate pe o puternică integrare socială, stărilor totalitare, respectiv stările dezintegrate situațiilor democratice. Democrațiile sunt totuşi acele tehnici de persuasiune şi de impunere a conştiinței comune. Anarhiile sunt cele în care nu poate funcţiona eul social. Totalitarismul se naşte deci din anarhie, adică din situațiile în care integrarea socială s-a prăbuşit.

Când indivizii fac ce vor, când "societatea le recunoaşte dreptul de a face liber ceea ce nu-i poate împiedica să facă... le este admis să-şi fie stăpânii destinului lor... Lor însă le lipseşte rațiunea de a suporta cu răbdare mizeriile existenței... Într-o

societate coerentă şi vivace există de la toţi la fiecare spre toţi un continuu schimb de idei şi sentimente şi o mutuală asistenţă morală care face ca individul în loc de a fi redus la forţele sale sigure, să participe la energia colectivă reîntărind-o pe a sa...” (p.224).

Chiar în societăţile fondate pe diferenţierea individuală, “subzistă echivalentul conştiinţei colective proprie societăţilor în care domină solidaritatea mecanică, adică credinţele, valorile comune tuturor. Dacă aceste valori comune slăbesc, dacă sfera acestor credinţe se reduce la exces, societatea este ameninţată cu dezintegrarea” (R. Aron, op. cit, p.331).

Soluţia la această dezintegrare este, în viziunea sa, “organizarea grupurilor profesionale care favorizează integrarea indivizilor în colectivitate” (ibid).

Sinuciderea este expresia pe care o capătă în societate deficitul, fie excesul, fie dezintegrarea vieţii colective, în individ şi în populaţii. Prin urmare, ne spune Durkheim, există un raport între populaţii şi viaţa colectivă sau “sociabilitate”. Când “viaţa împreună” (fie bazată pe comunitate mecanică, fie pe comunitate profesională) este mai scăzută, mai comprimată - ca sferă ori ca intensitate - în populaţii şi în indivizi, partea neacoperită de

social (de sociabilitate) este expusă unei manifestări patologice. Când viața colectivă (sociabilitatea) este prea intensă în individ, generând un exces de altruism, acesta este "într-o asemenea măsură confundat cu grupul încât este incapabil să reziste loviturilor sorții"(R. Aron, p.337).

Completa dispariție a individului în grup îl face disponibil pentru o moarte comandată de imperativele sociale (cazul văduvei care la indieni acceptă să fie arsă pe rug alături de corpul soțului defunct). El nu se gândeşte să-şi valorifice "dreptul său la viață".

Sinuciderea anomică creşte, deopotrivă în perioadele de criză economică şi în cele de mare (extremă) prosperitate, semn că în societatea modernă se produce o criză care se defineşte prin dezintegrarea socială şi prin slăbirea legăturilor sociale.

Altminteri spus, procesul istoric al trecerii la modernitate se însoțeşte cu un efect de slăbire a sociabilității, cu un deficit de socialitate în populații şi în individ, şi acesta este, cum am văzut, cadrul anomiei (*a* = fără, *nomos* = norme), adică al formelor patologice. Acelaşi cadru generează şi cel de-al treilea tip de sinucidere, sinuciderea anomică. Prin urmare, trecerea la modernitate, aduce pe lângă alte lucruri pozitive şi două forme noi de sinucidere,

legate de forma patologică a modernității: sinuciderea egoistă şi sinuciderea anomică.

În societățile moderne, "existența socială nu este reglată de cutumă; indivizii sunt în competiție permanentă unii cu alții; ei aşteaptă mult de la existență, îi cer mult şi sunt permanent pândiți de suferința care se naşte din disproporția între aspirațiile şi satisfacțiile lor" (R. Aron, p.338).

În toate aceste cazuri, aşadar, sinuciderile apar ca "fapte individuale" care însă îmbracă formă socială ("curentele de sinucidere", "suicidogene", etc) şi au o determinare care nu pare a fi pur şi simplu socială, cum crede R. Aron, întrucât se leagă nu de sociabilitate în sine, ci de formele patologice ale sociabilității. Prin urmare, prima întrebare se leagă de posibilitatea formelor patologice. Singurul lucru pe care-l putem spune deocamdată este că aceste forme patologice cresc şi se întăresc în societățile moderne, adică pe măsură ce ne apropiem de modernitate.

VI. CAUZELE RĂULUI. REACȚIONARISMUL LUI DURKHEIM.

Teoria formelor patologice ale diviziunii muncii ca şi teoria sinuciderii ca fenomen social reprezintă "marele scandal logic", pe de o parte al

evoluționismului, pe de altă parte al teoriei determinismului sociologic (şi deci al sociologismului însuşi). Am reținut din prelegerile de până acum că natura umană şi natura în genere, sunt guvernate de legea sănătății sau a "pragurilor critice", în baza căreia ni se spune că natura are oroare de "prea mult" şi de "prea puțin", se află adică situată în interiorul unor praguri critice de variație. Plăcerea evoluează între un "prea mult" şi un "prea puțin" şi depăşirea acestor praguri o preschimbă în opusul ei. Natura, aşadar, prin "legile" ei, nu generează "boala socială".

Durkheim ne demonstrează că formele patologice nu pot fi explicate nici de teoria utilitar-hedonistă, nici de teoriile psihopatologice în genere, deci, formele patologice ale solidarității umane nu pot fi explicate prin şi pe baza naturii umane ori a unui determinism natural (cosmic).

Pe de altă parte, societatea, ne spune Durkheim este, în esența ei, normală şi coerentă. Cu cât se intensifică viața colectivă într-o populație sau în indivizi, cu atât creşte normalitatea în lume şi deci "moralitatea".

Indiferent că este vorba despre forma tradițională pe care o capătă societatea - aceea de conştiință comună -, ori de forma ei modernă - aceea de solidaritate organică sau funcțională -

natura ei este normală şi morală. Ea îmbracă forma morală fie că este vorba despre forma morală difuză, în societățile bazate pe solidaritate mecanică, fie că este vorba despre morala profesională şi deci despre formele morale specializate, în cadrul societăților bazate pe solidaritatea organică. Prin urmare, societatea în natura ei, este normală şi îmbracă o formă morală.

Cum se explică atunci forma anormală, patologică?

Natura umană nu generează, prin legile şi principiul ei forma patologică. Socialitatea ca formă sau mod al existenței universale nu generează, nici ea, prin "legile" ei şi deci prin "natura" ei, formele patologice. Atunci, cum se explică forma anormală? Cine introduce "răul" în existență? Natura (inclusiv natura umană) nu poate fi o cauză a răului. Socialitatea, prin "natura" ei specifică, nu poate fi o cauză a "răului" din existență. şi totuşi răul există şi există, ne spune Durkheim ca a treia dimensiune a existenței. Fiindcă în De la division du travail social, Durkheim analizează cele trei forme ale existenței umane sau ale existenței în societate sau sociale: formele normale bazate pe asemănarea oamenilor (morala difuză), formele normale bazate pe deosebirile dintre oameni (morala profesională sau "funcțională") şi formele patologice. Prin

urmare, formele patologice reprezintă cea de-a treia dimensiune a existenței umane, şi ele ne previn asupra manifestării necesare a răului în existență. Cine, care factori, care "cauze" determină această manifestare a răului din şi în existență? Natura (cauzele naturale) nu determină prin legile ei răul. Socialitatea, prin "legile" ei nu determină nici ea răul din existență. Atunci cine? Care cauză? Există, spune Durkheim, o stare normală şi o dezvoltare normală a societăților umane. El arată că diferențierea meseriilor şi a indivizilor aduc mai multă libertate individuală dar şi o nouă solidaritate socială şi deci o formă nouă a normalității. şi totuşi în şi prin această dezvoltare, în şi prin această devenire, sporeşte numărul sinuciderilor, a dezordinilor de toate felurile, expresii ale unor "forme patologice" ale organizării vieții în comun şi deci ale socialității. Formele acestea patologice sunt ale socialului şi sunt deci sociale, dar ele sunt introduse în existență de către şi în cadrul proceselor devenirii colective a omului.

Sursa răului deci este în aceste procese de devenire ele însele, adică în istorie.

Prin urmare, sursa "bolii", a formelor patologice se află în ce-a de-a treia dimensiune a existenței umane: dimensiunea istorică.

Dimensiunea naturală, dimensiunea socială şi dimensiunea istorică sunt cele trei dimensiunei ale existenței umane.

Primele două nu pot genera, prin ele însele, formele patologice. Abia dimensiunea istorică a societății şi deci a vieții colective face posibilă manifestarea răului în existență. Această istoricitate se manifestă sub forma progresului continuu şi nelimitat al diviziunii muncii sociale. Cu toate că diviziunea muncii sociale are o "funcție morală" întrucât conduce la naşterea unei noi forme de solidaritate umană - cea organică - totuşi, acelaşi proces generează şi formele patologice. Aceasta este ambivalența oricărei deveniri, a oricărui proces istoric. Prin chiar natura şi "legile" lui el poartă cu sine ambivalența binelui şi a răului. Istoria este cauza răului din existență. Prin aceasta sociologia lui Durkheim şi prin ea, spiritul secolului al XX-lea, se rupe de mitul şi de ideea progresului. Progresul nu este bun în sine. El este singura cauză care introduce răul în existență. Nu tradiția, nu conştiința comună; nu rezistența la schimbare este cauza formei patologice. Nici natura omului şi nici natura socialului. Acestea sunt, prin natura lor, bune. Istoria şi progresul, istoricitatea însăşi sunt ambivalente. Ele aduc şi o nouă formă a normalității, dar şi formele patologice. Ele conduc

la noua sănătate, dar tot pe atât aduc "boala". Ele creează deopotrivă cadrul binelui social, dar şi spațiul răului.

Progresul şi istoria, deci, sunt locul şi cauza primă a răului din existență.

Cu aceasta Durkheim, practic, a scos spiritul european şi secolul al XIX-lea din servituțiile, de sub jugul mitului istoricismului, al progresului şi al evoluționismului. Acestea sunt, în esența lor, probele antiistoricismului, antievoluționismului şi deci ale reacționarismului lui Durkheim.

Durkheim este sociologul formelor noi, revoluționare, dar tot el este sociologul formelor patologice aduse de "noutatea" istoriei, de "progresul" uman. Progresul astfel se relativizează până la nesiguranță. Ceea ce face posibil răul în existență, la modul exclusiv, nu mai poate fi numit progres chiar dacă poate fi numit modernitate şi chiar dacă are "noutate". O noutate, îndoielnică, fiindcă, exceptând scara manifestării, fenomenul corporatist, care generează noua solidaritate socială, nu are o noutate istorică efectivă, Durkheim este, deci, un spirit revoluționar, dar tot el este şi cel mai mare spirit reacționar, de până la el, din câți a dat Europa.

Sociologia lui este deopotrivă sociologia revoluției şi a reacției, este expresia spiritului

revoluționar şi reacționar deopotrivă. Reacționarismul este la el acasă în cea mai revoluționară dintre achizițiile spiritului european al acestui secol, în sociologie ca ştiință a formelor normale şi patologice de existență socială, de viață colectivă. Durkheim, deci, este sociologul reacționar cel mai reprezentativ al Europei, de până la el, şi nu trebuie să ne sfiim a o recunoaşte şi nici să nu ne angoaseze a o spune. Reacționarismul este o dimensiune încă mai normală a existenței omenești, mai normală şi tot atât de necesară ca şi "revoluționarismul".

Am avut ocazia să arătăm că şi A. Comte şi şcoala lui Le Play dau expresie, în felul lor, acestui spirit reacționar al secolului al XIX-lea. Dacă secolul, la vârf şi în marea metropolă, a fost atât de reacționar, în raport cu toate aspectele existenței şi ale spiritualității, nu are nici un rost să ne mai amăgim cu forța lui de a induce "schimbări revoluționare".

El a indus mai degrabă reacții la schimbare, "întoarceri" sau cel puțin un spirit al "opririlor", al stării pe loc. În ceea ce are valoros şi învățător acest *saeculum*, reacționarismul se află pe primul plan. Secolul al XIX-lea prin marii săi exponenți de spirit, ne învață deopotrivă necesitatea reacției şi modul reacției. El este, ca secol învățător, un secol

reacționar. În marile spirite ale acestui secol se produc uriaşe prăbuşiri. În opera lui Durkheim se deschide regiunea ontologică a marilor prăbuşiri spirituale ale unor idei majore ale secolului al XIX-lea.

Ideea contractualistă, filosofia individualismului, teoriile utilitariste, teoria dreptului natural, raționalismul individual, revoluționarismul uniliniar, ideea progresului (pozitiv), mitul istoriei şi deci al istoricității (devenirii) etc, toate se prăbuşesc spectaculos în cadrul acestei uriaşe opere care este opera lui Durkheim. Marele european se prăbuşeşte cu ele şi renaşte din cenuşa lor, pe alte direcții, cu totul altele, la care am încercat a ne referi. El este deci, un profesor de reacționarism şi un înțelept întrucât ne previne asupra prăbuşirii aşa-numitelor "idei" revoluționare europene.

Bizareria este să constaţi că aceste idei care s-au prăbuşit în Durkheim, în Pareto, în Comte, în şcoala Le Play, în Max Weber, au fost preluate şi continuate de secolul al XX-lea. Acest secol n-a vrut să "învețe" lecția secolul al XIX-lea. El s-a întors în secolul al XVIII-lea şi astfel a fost pus în situația să repete la proporții sporite şi catastrofale prăbuşirile acestui secol, petrecute deja odată, în secolul al XIX-lea. Catastrofele secolul al XX-lea ar

fi putut fi evitate dacă Europa ar fi învățat lecția secolului al XIX-lea. Dacă, în loc de a fi revoluționară ca Europa secolului al XVIII-lea, ar fi fost reacționară ca secolul al XIX-lea. Din nefericire, Europa secolului al XX-lea a fost şi a rămas o Europă a celui mai bizar anacronism. Ea s-a întors la spiritul secolului al XVIII-lea deşi experiența universală a secolului al XIX-lea l-a invalidat integral, cu toate ideile lui, de la raționalismul individual şi intelectualist, la mitul progresului şi al "umanitarismului" abstract al teoriei dreptului natural. Toate aceste idei anacronice împodobesc astăzi spiritul anacronic al Occidentului. Acesta vrea să fie "spiritul învățător" al lumii şi-i cere în această bază să se "sincronizeze". Această "sincronizare" ascunde însă, din nefericire, o gravă *katacronie*, un mers înapoi, cu peste două sute de ani. "Lecția" nu este de acceptat.

XIV. PARETO. ACȚIUNI LOGICE ŞI ACȚIUNI NONLOGICE. REDESCOPERIREA IRAȚIONALISMULUI

1. Nevoia de logică. 2. Acțiuni logice şi acțiuni non-logice. 3. Revoluția comunista, iluzia lirică şi crima politică. 4. Teoriile concrete. Adevăr şi utilitate. 5. Omul logic şi omul social. 6. Organonul sociologiei. 7. Două concluzii.

1. Există în om o energie de un tip special, diferită, bunăoară, de energiile hedoniste. Energiile plăcerii se supun, toate, ne spune Durkheim, legii Weber-Fechner, legea "pragurilor critice" sau a "sănătății". Căutarea fericirii, evitarea grijii, nevoia de prietenie, nevoia de hrană etc, într-un cuvânt tot ceea ce ne procură satisfacție şi plăcere, reprezintă un tip de energii pe care le numim utilitar-hedoniste. Acestea toate sunt energiile simțurilor şi ale sensibilității. Există însă în om o "nevoie" tot atât de nebiruită, mereu satisfăcută şi mereu dezlănțuită, nevoia de a raționa, "nevoia de logică". Omul nu poate trăi ilogic, absurd. El trebuie să-şi satisfacă această "nevoie" în toate acțiunile lui. Inginerul care vrea să construiască un pod face tot ceea ce-i stă în putință pentru ca mijloacele puse în funcțiune să corespundă logic scopului pe care şi l-a propus. Studiază rezistența materialelor, calculează,

măsoară etc., face totul dintr-o "trebuință" logică nebiruită de nici o altă trebuință.

Acțiunea lui este o "ACȚIUNE LOGICĂ". Ceea ce-a gândit în minte (subiectul) coincide cu ceea ce se întâmplă în realitate (obiectiv).

"Scopul subiectiv" coincide cu "scopul obiectiv", sunt "identice". Modelul acțiunii reale, practice este un model logic. Aceeaşi este situația în cazul "omului economic". Întreprinzătorul, cel ce vrea să-şi sporească profitul va proceda similar ca inginerul şi rezultatul practic, real, obiectiv, va coincide cu cel subiectiv, gândit, vizat în minte. Aceştia sunt "oameni logici", conduita lor este de natură să satisfacă integral, atât subiectiv cât şi obiectiv, această "nevoie" logică. Toate celelalte tipuri de acțiuni şi de situații se abat de la schema "acțiunilor logice".

Va accepta omul, în aceste cazuri, *i-raționalul*, *i-logicul*? Va înceta să-şi satisfacă nevoia logică?

Nicidecum, ne spune Pareto. El va proceda ca şi cum schema subiectivă ar acoperi starea obiectivă, ori, mai precis, ca şi cum starea obiectivă ar fi o expresie oricât de imperfectă a schemei sale subiective, chiar dacă cele două stări nu coincid. Nevoia logică se satisface într-un cadru deplasat, un cadru de alături, într-o "acțiune non-logică", ceea ce

nu înseamnă "i-logică". Există deci, remarcă Pareto, "acțiuni logice" şi "acțiuni non-logice".

"Numim acțiuni logice operațiile care sunt logic unite cu scopul lor, nu numai în raport cu subiectul care îndeplineşte aceste operații, ci şi pentru cei ce au cunoştințe mai întinse, adică acțiunile având, subiectiv şi obiectiv, sensul explicat mai sus. Celelalte vor fi numite non-logice, ceea ce nu înseamnă că ar fi ilogice" (Tratatul de sociologie, §150, p.67, s. red).

În genere, "acțiunile concrete sunt sintetice; ele provin din amestecuri, în proporții variabile, de elemente pe care urmează să le clasificăm. Orice fenomen social cuprinde două aspecte: obiectiv şi subiectiv." (ibidem).

2. Toate aceste acțiuni sunt deci traversate de o nevoie logică şi aceasta este satisfăcută direct, ori, indirect, într-o formă deplasată, în cadrul "acțiunilor non-logice". V. Pareto clasifică, aşadar, acțiunile în două clase: logice şi non-logice, după cum urmează:

Genuri şi specii	Acţiunile au un scop logic?	
	În mod obiectiv	În mod subiectiv
I-a clasă. ACŢIUNI LOGICE Scopul obiectiv e identic cu scopul subiectiv		
	Da	Da
A II-a clasă - ACŢIUNI NON-LOGICE Scopul obiectiv se deosebeşte de cel subiectiv		
1-ul gen	Nu	Nu
al 2-lea gen	Nu	Da
al 3-lea gen	Da	Nu
al 4-lea gen	Da	Da
Specii ale celor de-al 3-lea şi al 4-lea gen		
3a, 4a... 3ß, 4ß...	Subiectul vă accepta scopul obiectiv dacă-l va cunoaşte. Subiectul nu va accepta scopul obiectiv dacă-l va cunoaşte.	

Acţiunile logice sunt foarte numeroase la popoarele civilizate, apreciază Pareto. Muncile artistice şi cele ştiinţifice aparţin acestei clase.

Clasa acţiunilor non-logice cuprinde patru genuri sau categorii.

Primul gen (*Nu-Nu*) este rar, tocmai pentru că nu există om lipsit de "nevoia de logică". Omul

este o ființă gânditoare, reflexivă; el raționează şi raționalizează. O acțiune de acest gen nu este logică în sensul că mijloacele şi scopurile nu sunt legate logic nici obiectiv şi nici subiectiv (în conştiință).

"Multe dintre acțiunile impuse de politețe şi cutumă ar putea fi incluse în acest gen" (§154).

În clasa aceasta intră toate actele absurde, cele săvârşite fără vreun scop conştient, ori lipsite pur şi simplu de orice scop. Pareto ilustrează acest gen de acțiune cu un percept consemnat de Hesiod: "a nu spurca fluviile la vărsarea în mare". Această acțiune e lipsită atât de un scop obiectiv cât şi de unul subiectiv.

În schimb, perceptul care interzice spurcarea fântânilor aparține celui de-al treilea gen de acțiuni non-logice. El are un scop obiectiv *"pe care modernii îl cunosc: faptul de a evita difuzarea unei boli"* (p.68).

Acțiunile de primul gen sunt foarte rare la om dată fiind, cum am arătat, nevoia de logică a omului; aceasta-l împinge să confere un scop celei mai absurde acțiuni (chiar dacă acesta nu coincide cu scopul lor obiectiv nici un scop). Aproape toate acțiunile instinctive ale animalelor intră în genul al 3-lea; unele clasându-se în primul gen.

Între toate acțiunile primului gen, cele absurde par a fi deci cele definitorii pentru caracteristicile genului. Cu toate acestea, la om, ele sunt foarte rare pentru că "oamenii au tendința foarte pronunțată de a da un lustru logic acțiunilor lor; acestea se încadrează deci, în marea lor majoritate în genurile al 2-lea şi al 4-lea. Multe dintre acțiunile impuse de politețe sau cutumă ar putea fi încadrate aici. Dar foarte adesea oamenii invocă un motiv oarecare, pentru a-şi justifica acțiunile; ceea ce le încadrează în genul al II-lea" (ibidem §154).

Omul, deci, are oroare de ilogic, de condiția ilogică, absurdă şi atunci, dacă nu-şi poate încadra toate acțiunile în clasa "acțiunilor logice", va acționa conform unei "logici" de "alături", o "logică" deplasată, un fel de logică parțială. Aceasta este "pseudo-logica" acțiunilor "non-logice".

Al doilea gen este compus din acele acțiuni în care actorul îşi imaginează în mod fals că mijloacele pe care le foloseşte sunt de natură să provoace tocmai scopul dorit. În aceste acțiuni, nu există o relație logică între mijloacele folosite şi rezultatul lor, deşi, subiectiv, actorul îşi imaginează că tocmai aceste mijloace au provocat un asemenea rezultat. Toate acțiunile rituale intră în această categorie (gen). De exemplu, sacrificiile

pentru provocarea ploii sunt o bună ilustrare pentru acele acțiuni în care în plan subiectiv există o relație logică între mijloace-scopuri, nu însăşi în plan obiectiv (acele sacrificii nu sunt obiectiv cauza ploii, dar subiectiv sunt considerate şi crezute a fi o cauză eficientă a ploii).

Genul al treilea este acela în care deşi, în plan obiectiv, există o relație logică între mijloace şi scopuri, totuşi, în plan subiectiv, ea nu este concepută ori pur şi simplu nu e percepută ca atare. Actele reflexe intră toate în această categorie. Am dat un exemplu de acțiune non-logică aparținând acestui gen.

În genul al patrulea, există o relație obiectivă între conduită (mijloacele folosite) şi rezultate şi, de asemeni, o relație subiectivă între scopul conceput şi actele desfăşurate (mijloacele folosite). Dar ceea ce fac în realitate oamenii nu coincide câtuşi de puțin cu ceea ce ar voi să facă.

"Marea majoritate a actelor politice provenind din tradiție, din aşa numita misiune a unui popor sau om, aparțin genului al 4-lea (au un scop logic în mod obiectiv şi subiectiv, dar scopul obiectiv diferă de cel subiectiv)", ca şi desfăşurările actelor în cele două planuri: obiectiv şi subiectiv. "Regele Prusiei, Wilhelm I, şi împăratul francezilor, Napoleon al III-lea, se considerau «oameni

providențiali». Dar primul ar vedea că misiunea sa era de a face binele şi de a aduce mărirea patriei sale, al doilea credea că e destinat să îndeplinească binele umanității. Primul îndeplinea acțiuni de specie 4a, al doilea de specie 4ß." (ibidem, p.76, §157).

3. Pareto exemplifică genul şi cu acțiunea bolşevicilor, care susțineau că vor să preia puterea spre a asigura libertatea poporului.

Săvârşind revoluția (în forme violente) ei sunt împinşi spre stabilirea unui regim totalitar. Conduita lor a fost legată logic de scopul propus. Tot astfel între scopul conceput de ei (o societate fără clase) şi actele revoluționare contra societății de clasă, există o relație logică. Dar ceea ce-au făcut ei efectiv (instalarea unui regim totalitar, a unei dictaturi) şi ceea ce au pretins că vor să facă (o societate liberă) nu există nici o corespondență. Este un exemplu tipic de acțiune non-logică de genul al 4-lea.

Toate acțiunile umanitariştilor se încadrează în acest gen. Este, bunăoară, cazul luptătorilor pentru "drepturile universale ale omului". Ceea ce pretind ei şi ceea ce fac în realitate se află într-o contradicție. Luptând pentru drepturile individului acționează împotriva principiului dreptului popoarelor (a majorităților) de a dispune de

regimul drepturilor în mod direct şi fără de nici o imixtiune. Lupta pentru drepturi individuale universale, conduce la efectul de anihilare a dreptului popoarelor, a majorităţilor sociale etc sporind astfel haosul şi confuzia. În locul unor drepturi universale se obţin drepturi minoritare şi astfel, rezultatul este al introducerii unui regim de segregare. Fiecare cere pentru sine toate drepturile provocând o serioasă diminuare a şanselor pentru toţi ceilalţi.

Genul al 2-lea, care grupează toate acţiunile lipsite de scop obiectiv dar posedând o persistentă finalitate subiectivă reprezintă instrumentul (clasificării) majorităţii conduitelor rituale sau simbolice, în speţă a tuturor acţiunilor religioase.

Genul al 4-lea cuprinde toate acţiunile pseudo-religioase, dirijate adică de mari iluzii. Un binecunoscut roman al lui Malraux, Speranţa, este clădit în jurul acestui gen de conduite marcate copleşitor de "splendoarea" înşelătoare a "iluziei lirice". Aceasta stă la baza revoluţiilor umanitariste, în genere, la baza tuturor acţiunilor idealiste. Întregul idealism politic se încadrează în genul al 4-lea. Rezultatele practice ale politicilor idealiste sunt cu totul altele decât ideologiile lor. Conştientizarea progresivă a "iluziei lirice" este un act dramatic sau chiar tragic. O asemenea "iluzie

lirică" poate fi urmată de consecințe criminale. Problema tragică a opțiunii acestor "idealişti" este şi problema necesității unui criteriu pe baza căruia să distingem între idealistul real şi criminalul cinic.

Opțiunea lui Lenin între totalitarismul în fața căruia l-a împins revoluția şi renunțarea la scopurile sale ideologice ne arată că el trecuse de iluzia lirică în imperiul cinismului istoric. Cartea sa despre "statul dictaturii proletariatului" ne spune că Lenin nu mai era un idealist. El ştia că revoluția cere alte şi alte "crime". şi atunci ridică recursul la "crimă" în categoria "ideilor politice". aşa ceva n-a făcut încă nici un conducător politic. Cazul său şi al doctrinei comunismului leninist este unic în istoria omenirii.

Problema celui de-al patrulea gen de acțiuni non-logice este, deci una dintre cele mai tulburătoare ale sociologiei lui Pareto. Asupra acestei chestiuni o să revenim într-o prelegere specială.

4. Distincția lui Pareto între acțiuni logice şi non-logice are şi un alt înțeles.

Exceptând "actele absurde", adică cele fără "scop logic", atât în plan obiectiv cât şi subiectiv, în rest, toate actele sunt străbătute de "teorii", implică structurarea elementelor obiective în raport cu elemente subiective (conştientizate sau nu, ca în

cazul actelor guvernate de cutumă sau de norma politeții). Pareto le denumeşte "teorii concrete".

În cazul acțiunilor logice, raportul "teoriilor" cu adevărul este unul de corespondență.

În cazul acțiunilor non-logice, însă, acest raport nu este obligatoriu.

Există deci o distincție între obiectul ştiinței, care este adevărul, şi obiectul acțiunii sociale care este utilitatea (R. Aron, Les étapes, p.416), între cele două nu există o "coincidență necesară".

Pareto însă ne previne că acțiunile sociale neadevărate pot fi utile.

"A asocia utilitatea socială a unei teorii cu adevărul ei experimental este unul dintre principiile a priori pe care le respingem. Sunt aceste două lucruri întotdeauna unite? Sau nu? La această întrebare nu putem răspunde decât prin observarea faptelor; şi vom găsi probe cum că în anumite cazuri, ele pot fi integral independente. Rog cititorul să rețină că acolo unde afirm absurditatea unei doctrine, nu înțeleg câtuşi de puțin să susțin că ea ar fi prin aceasta dăunătoare societății; din contră, ea poate să-i fie foarte utilă. Invers, când afirm utilitatea unei teorii pentru societate, nu vreau să insinuez că ea este experimental adevărată. În concluzie, o aceeaşi doctrină poate fi respinsă din punct de vedere

experimental şi admisă din punct de vedere al utilităţii sociale şi invers" (ibid, §72 şi 73).

Din acest punct de vedere, Pareto cere omului de ştiinţă un tip de conduită distinctă de conduita omului social.

5. Acesta, în genere, defineşte sau, în orice caz, aplică asupra faptelor propriile sale raţionalizări ("teorii concrete"), indiferent dacă acestea au sau nu o corespondenţă cu adevărul. ştiinţa, dimpotrivă, implică a reconstrui fenomenele prin două operaţii:

a) simplificarea fenomenelor observate, care sunt prea complexe şi prea bogate;

b) combinarea: din materialul observat, omul de ştiinţă reţine anumite aspecte, le desemnează prin concepte şi stabileşte relaţii între fenomenele astfel desemnate. În felul acesta, în final, este recompusă realitatea complexă.

Prin urmare, distincţia dintre "acţiuni logice" şi "non-logice" este un principiu teoretico-metodologic capabil să susţină construcţia unei ştiinţe a societăţii.

Simplificarea şi izolarea elementelor simple este metoda "ştiinţei pure", ne previne Pareto. Modelul ei este "mecanica raţională" (teoria "mişcărilor virtuale") şi, în societate, "economia politică pură".

Aceasta (economia politică pură) simplifică realitatea şi reţine elementele cele mai simple ("fenomenele economice virtuale"). *Homo oeconomicus* este redus la condiţia "moleculei hedoniste", aşa cum în "mecanica raţională" "corpurile complexe" sunt reduse la "puncte materiale simple".

În faza a doua - sintetică - aceste elemente sunt reunite spre a explica fenomenele complexe şi reale. Omului hedonist îi sunt recuperate celelalte elemente ignorate - afecte, instincte, prejudecăţi - o multitudine de factori neglijaţi de "economia pură", "ştiinţa unică în stare să utilizeze concluziile economiei pure, făcând sinteza datelor acestora, este sociologia. Astfel, pe măsură ce economia pură ia tot mai mult în considerare toate trăsăturile umane importante, desfăşurându-şi efortul sintetic, ea începe a se transforma progresiv în sociologie, ca ştiinţă sintetică a omului real şi a fenomenelor sociale reale" (P. Sorokin, *Les théories...,* p.48).

Prin urmare, în perspectiva criteriului de adevăr şi de logicitate, în centrul sistemului social se află un tip social şi un tip de conduită: omul de ştiinţă şi conduita logico-experimentală. Din perspectiva stărilor reale şi ale utilităţii sociale, în centrul sistemului social se află un alt tip social şi o altă conduită: tipul omului social şi conduita

non-logico-experimentală. Aceasta este tensiunea epistemologică fundamentală a sociologiei.

Sociologul se confruntă sistematic cu problema soluționării acestei tensiuni şi, arată Pareto, de cele mai multe ori, el a fost atras spre conduita non-logico-experimentală, spre polul omului social, astfel încât el a sacrificat căutarea adevărului în numele utilității sociale. Într-o reprezentare grafică, această tensiune poate fi redată printr-o polaritate.

Problema lui Pareto este aceea a raportului dintre A şi B. Aceasta este, observă el, şi problema oricărui sociolog. Polaritatea AB este, în acelaşi timp, polaritatea adevăr/utilitate, respectiv, polaritatea acțiuni logice/acțiuni non-logice. Putem să ne imaginăm deci că "societatea" este aceea care gravitează în jurul unei conduite sau tip uman foarte bine aproximate de *homo economicus* şi /sau de *homo logicus*.

O asemenea viziune este cea economistă sau intelectualistă (pozitivistă). Pe o asemenea poziție, paradoxal, se situează şi Durkheim care consideră că sociologia ar putea întemeia o morală. Or, din perspectiva lui Pareto, ştiința este non-normativă, pe când acțiunile non-logice sunt, prin excelență, normative. Dar să vedem în ce constă conduita omului de ştiință.

Pareto enunță "regulile" ştiinței logico experimentale:

1. "Nu înțelegem să ne ocupăm în nici un fel de adevărul intrinsec al nu ştiu cărei religii, credințe metafizice, morale etc... Religiile, credințele etc le considerăm doar din exterior /s.n. /, ca fapte sociale, excluzând valoarea lor intrinsecă. Propoziția: «A trebuie să fie egal cu B, în virtutea cutărui principiu superior experienței» scapă integral examenului nostru; dar noi studiem cum o atare credință s-a născut, s-a dezvoltat şi în ce relație se află cu alte fapte sociale."

2. "Domeniul în care ne desfăşurăm activitățile este deci exclusiv acela al experienței şi al observației. Folosim aceşti termeni cu sensul pe care-l au în ştiințele naturii... şi nu pentru a indica ceea ce se înțelege prin ei: experiență intimă, creştină care, cu numele abia schimbat resuscită... autoobservarea /în stilul/ vechilor metafizicieni. Noi ne raportăm la această autoobservare ca la un fapt extern; îl studiem ca atare, nu ca pe un sentiment care ne este propriu /s.n./..."

3. "Noi pornim de la fapte pentru a compune teoriile şi încercăm întotdeauna să ne îndepărtăm cât mai puțin posibil de aceste fapte. Ignorăm ceea ce este esența lucrurilor... Noi cercetăm uniformitățile, manifestate de către fapte, şi le dăm

denumirea de legi; dar aceste fapte nu sunt supuse acestor legi; dimpotrivă. Legile nu sunt necesare; ele sunt ipoteze care slujesc pentru a rezuma un număr de fapte mai mare sau mai mic, şi se menţin până când le substituim altele mai bune."

4. "Toate cercetările sunt deci contingente, relative şi dau rezultate care nu sunt decât mai mult ori mai puţin probabile... Toate propoziţiile noastre, inclusiv cele de pură logică, trebuie interpretate şi înţelese cu restricţia: în limitele de timp şi ale experienţei cunoscute nouă /s.n. /".

5. "Raţionăm asupra lucrurilor şi nu asupra sentimentelor pe care acestea ni le trezesc. Pe acestea le studiem ca pe nişte simple fapte exterioare. De asemenea, refuzăm să discutăm dacă un act A este just sau nu este just, moral sau imoral... Dar studiem ca pe un fapt exterior, ceea ce oamenii unei ţări date, unei clase sociale date, ai unei epoci date, înţeleg să exprime, când afirmă că A a fost un act just sau moral."

6. "Căutăm probele propoziţiilor noastre doar în experienţă şi observaţii... excluzând orice probă prin acordul sentimentelor, prin evidenţă internă sau dictată de conştiinţă..."

7. "Noi procedăm prin aproximaţii succesive adică luând în considerare mai întâi fenomenele în ansamblu, neglijând voluntar detaliile de care vom

ține cont în aproximările următoare" (cf. Traité de sociologie générale, §69, p.27-30).

Însuşi rea acestor condiții ale demersului paretian ne ajută să înțelegem specificul cercetării sociologice. Sunt de operat câteva remarci:

Regula întâi ne cere să considerăm faptele sociale ca fapte exterioare, adică prin uniformitățile lor observabile, nu prin interioritatea lor, adică prin acel "adevăr" lăuntric, care este subiectivitatea lor.

Regăsim aici distincția paretiană dintre obiectiv şi subiectiv, logic şi non-logic. astfel, orice fapt social cere o dublă întemeiere, ne spune Pareto. Una exterioară, de tip logic şi care este inteligibilă prin observații (conduita omului de ştiință) şi cealaltă este interioară şi ține de trăirea actorilor, de sentimentele lor. Aceasta este de tip non-logic (cu excepția acțiunilor tehnice, ştiințifice şi a unor acte economice). Accesul la interioritatea lucrului se obține, fie pe cale ştiințifică, atunci când această interioritate este considerată fapt exterior, observabil, sau pe cale non-logică, prin aderare la "adevărul" interior al acelui lucru (fapt), adică la sentimentul care se leagă de acțiunea respectivă. Acesta este demersul omului social.

Sociologia se ocupă de această clasă de fenomene care conferă întemeiere interioară

lucrurilor şi pe care le consideră fapte exterioare, studiindu-le din perspectiva celor nouă reguli. Prin urmare, prima regulă se referă la distincția celor două întemeieri al oricărui lucru: temeiul de adevăr şi temeiul de utilitate al lucrului.

A doua regulă defineşte sensul celor două tipuri de experiențe: experiența ştiințifică şi experiența socială. Prima are sensul din ştiințele naturii, a doua are sensul religios şi metafizic.

Omul se poate dedubla, ne spune Pareto.

El poate proceda în primul fel, când face cercetări, adică poate face abstracție de sentimentele, credința şi prejudecățile lui, revenind la ele când îşi abandonează studiul. Este cazul lui Pasteur, care în afara laboratorului său era un catolic fervent, iar în laborator folosea exclusiv metoda experimentală. Tot astfel Newton: "folosea metode diferite când îşi redacta comentariile asupra apocalipsei şi când îşi scria lucrarea sa Principia" (Pareto, op. cit, p.62 §142).

Chestiunea este tulburătoare, cum vedem, întrucât în fiecare om pulsează această polaritate, această dublă polarizare: spre polul "adevărului", spre o "experiență exterioară" şi spre o una "interioară", spre "omul logic" şi spre "omul social" sau "non-logic", spre raționalitatea rece a

adevărului şi spre raționalizarea caldă a sentimentului.

Această polaritate interioară este baza, temeiul antropologic al sociologiei sale, fiindcă omul pare a fi, a se afla într-un permanent balans între legea omului logic şi legea omului non-logic sau social, afectiv. Omul logic şi omul afectiv, omul raționalizării, iată dualitatea interioară a omului. Omul este un "animal rațional" reprezintă un adevăr mult prea limitat despre om. Pareto ne previne că omul este, totodată logic şi raționalizator, reflectă existența în baza "legilor" sale ("uniformităților" empirice), dar o şi raționalizează în baza sentimentelor, a impulsurilor sale foarte profunde şi, de regulă, neconştientizate.

A spune deci că omul este rațional nu înseamnă mare lucru şi, de fapt, ascunde această distincție dintre cunoaştere şi raționalizare.

Pareto are meritul de a fi întemeiat sociologia pe acest adevăr al "structurilor de profunzime" al omului şi ale societăților.

Pentru cunoaşterea acestor structuri de profunzime el va elabora teoria reziduurilor. Prin urmare, regula a 2-a face distincția între conduita logică şi conduita raționalizatoare, între raționalitate şi raționalizare.

Raţionalitatea se referă la fapte din perspectiva criteriului de adevăr, *raţionalizarea* se referă la fapte din perspectiva utilului, a sentimentelor, a credinţei şi prejudecăţilor, a principiilor şi noţiunilor morale, religioase şi metafizice.

Această tensiune polară reprezintă tensiunea fundamentală a existenţei şi din perspectiva ei toate teoriile despre Progres, Egalitate, Umanism, Evoluţie, Dreptate etc, sunt simple "raţionalizări"; din perspectiva lor se poate raţionaliza lumea dar nu se poate obţine o lume raţională, se poate întemeia experienţa subiectiv (pe cale subiectivă), dar nu şi obiectiv (pe cale obiectivă). Aceste teorii şi idei ne dau doar un pol al lumii, nu lumea însăşi, polul constituit de experienţa subiectivă justificata de acele principii. Atât şi nimic mai mult. Prin urmare, acţiunile justificate prin recursul la aceste principii sunt simple raţionalizări. Ele nu se întemeiază pe Adevăr, ci pe sentiment, utilitate, etc. Aceasta este tot una cu a susţine că teoria "progresului", să zicem este "reală", dar nu şi "adevărată", adică raţionalizează experienţa nu şi existenţa. Prin urmare, teoria progresului este o "teorie" a experienţei, un tip de experienţă, nu o teorie a existenţei. Progresul deci nu este o lege a

existenței ci un sentiment, o credință, un principiu al experienței.

El este invocat pentru a conferi o aparență de raționalitate unei acțiuni nu pentru a indica legea şi deci adevărul acelei acțiuni, care sunt cu totul altele.

Cu acest aspect ajungem la regula a 3-a, care se referă tocmai la caracterul legii.

Dacă regula 1 distinge între raționalitate şi raționalizare, regula a 2-a ne previne asupra polarității experienței, regula a 3-a se referă la cele două niveluri ale realului: esența şi exterioritatea.

Pentru ştiință nu există decât exterioități. Interioritățile sunt pentru morală, metafizică şi religie.

Esența, deci, nu este baza ştiinței.

De aceea ordinea ştiințifică a realului este compoziția, compunerea. Ordinea metafizică a realului este esențialitatea, necesitatea, etc.

Legile nu sunt necesare şi nici esențiale. Legile sunt uniformități observabile.

Prin urmare, se cuvine operată distincția între ordinea "mişcărilor virtuale", care permit enunțul legilor şi ordinea "mişcărilor reale" care permit infirmarea legilor. Legile, deci, pot fi confirmate teoretic şi sunt infirmate practic. Propozițiile care nu pot fi infirmate practic sunt neştiințifice, nu

sunt legi, ci enunțuri metafizice, neverificabile. Dacă aşa stau lucrurile, atunci sociologul nu are dreptul să confunde legea sociologică cu starea reală. Faptele, infirmă legea fiindcă enunțul legii se referă la "mişcarea virtuală" a faptelor, adică la o mişcare posibilă în condițiile în care nu este blocată de intervenția anumitor "legături" concrete, reale.

Prin urmare, enunțul legii se face prin suspendarea acelor "legături" concrete reuşind numai astfel să-i observăm manifestarea. Aceasta face ca legea sa fie progresiv infirmabilă şi deci progresiv reconstruită, pe măsură ce trecem de la "ştiința pură" la "ştiința reală" (de exemplu, de la "economica pură" la "sociologie", de la sistem la stările lui variabile, de la existență la experiență. Determinismul este cazul limită care suprapune ordinea reală cu enunțul legii şi astfel închide realitatea într-o teorie.

Determinismul este, într-un anume sens, o formă de raționalizare a existenței nu pur şi simplu o teorie "adevărată".

Determinismul este real în măsura în care este admite infirmările, se împacă cu "ideea infirmărilor progresive". Ori de câte ori, determinismul nu poate fi infirmat (ori refuză

infirmabilitatea) el iese din domeniul ştiinţei şi intră în domeniul ideilor sociale, al raţionalizărilor.

Pareto a inventat paradigma compoziţiei conduitei sociale, care ne previne că valabilitatea unei "legi" sociologice depinde întotdeauna de variaţia concretă a compoziţiei conduitei sociale (acţiunii sociale), astfel că enunţul legii dobândeşte valabilitate empirică pe măsură ce îşi asumă o regiune variabilă de infirmări.

Niciodată conduita "guvernată" de o lege nu are aceeaşi gradaţie compoziţionala (proporţie), ceea ce înseamnă ca "faptele nu se supun niciodată legilor", deşi legile sunt tocmai uniformităţile acestor fapte (vezi regula a 3-a).

O conduită e compusă din elemente eterogene, chiar opuse, ca de pildă, elemente R (atitudini de economisire, de prudenţă, de securitate) şi elemente S (atitudini speculative, înclinaţii spre risc etc). Acestea se combina întotdeauna variabil şi această variabilitate este legea conduitei, mai precis uniformităţile care se manifestă în cadrul acestor variaţii concrete.

Paradigma compoziţiei conduitei este singurul răspuns la problema raportului de "nedeterminare" socială. Această paradigmă ne spune că un fapt social, o conduită socială este şi un fenomen

uniform, supus legității - şi fenomen discontinuu, nesupus nici unei legi.

Aceasta este polaritatea fundamentală a conduitei sociale, în baza căreia înțelegem că orice conduită este uniformă şi discontinuă, determinată şi indeterministă sau liberă, astfel că o putem caracteriza pe un continuum bipolarizant, între polul determinismului riguros şi polul indeterminismului absolut. Orice conduită socială este deci o combinație de legitate şi indeterminare, concomitent. Aşa se face că între "evidența internă" a faptelor (dictată de conştiință) şi "evidența externă" (dictată de cunoştințe, de observație) nu există nici o legătură.

Regula a 6-a ne spune că şi cele două tipuri de "evidențe" sau "certitudini" se află într-un raport de nedeterminare: una n-o determină pe cealaltă.

Tot astfel, în baza regulii a 5-a, aflăm că între "adevărul" unui fapt şi "justețea" lui nu există nici un raport de determinare (în afara celui contingent, cu totul întâmplător, chiar dacă foarte frecvent în limitele circumscrise de o experiență dată).

Toate acestea ne îndrituiesc să admitem cu Pareto că numai sistemele sunt reglate de "legi", experiențele însă nu sunt supuse legilor, căci le pot infirma (şi le infirmă). Legile sistemului social ne spun că faptele sociale sunt "mutual dependente".

Legile sunt ale sistemului teoretic, nu ale experienței. Facem deci distincție între legi sociologice şi legități (uniformități) reale (sociale).

În final, se cere făcută precizarea că între acțiunile logice şi ştiința logico-experimentală există o "solidaritate" nu însă o perfectă suprapunere. Conduita bancherului care vrea să câştige este logică dar nu decurge obligatoriu din "uniformități experimentale de ordin ştiințific" (cf. R. Aron, *Les étapes*..., p.421). E posibil chiar ca în raport cu "civilizația modernă" să se fi lărgit sfera acțiunilor logice dirijate de "raționamente de inspirație ştiințifică... fără a putea spune că această combinare este o deducție directă din uniformități experimentale" (ibidem).

7. "Conduitele logice nu acoperă decât o parte limitată din ansamblul conduitei umane" (ibidem, p.422). În fapt, sfera acțiunilor non-logice este foarte extinsă tocmai întrucât "caracteristica majoră a naturii umane este de a se lăsa condusă de sentiment şi de a da justificări pseudo-logice atitudinilor sentimentale"(p.422).

Este caracteristic omului de a da această "aparență logică" conduitelor astfel încât el îşi poate satisface teribila sa nevoie logică/de logică într-o manieră deplasată, adică printr-un demers pseudo-logic. Aceasta deschide în existență sfera

largă a raționalizărilor sociale, ceea ce n-are nici o legătură cu adevărul ori cu ştiința.

Punctul suprem al non-raționalismlui secolului al XIX-lea, înălțat la rang de principiu de către Pareto, este bine sesizat de către R. Aron:

"Nu există soluție ştiințifică la problema acțiunii. ştiința nu poate merge mai departe de pragul indicării mijloacelor eficace pentru atingerea obiectivelor: determinarea obiectivelor nu ține de domeniul ei. În ultimă analiză nu există soluție ştiințifică la problema conduitei individuale, mai mult încă, nu există soluție ştiințifică la problema organizării sociale. Tuturor contemporanilor care nu se opresc în a proclama că ştiința cere cutare sau cutare organizare a societății, Pareto le răspunde: ştiința autentică, nu pseudoştiința, nu ne poate învăța şi spune care este soluția problemei sociale" (op. cit., p.423).

Cu o asemenea idee Pareto lăsa secolului nostru întregul lui adevăr şi acest adevăr lasă loc omului religios, metafizic, moral etc alături, complementar, omului logic, aşa-numit "rațional", precizând că problemele omului moral sau religios nu pot fi soluționate" pe calea ştiinței. Cu ştiința putem clădi o civilizație nu omul însuşi. Secolul al XIX-lea şi-a făcut deci datoria: a aruncat peste bord raționalismul intelectualist imperialist şi steril

al secolului al XVIII-lea pentru a face loc teoriei despre raţionalitate şi raţionalizare. Omul raţionează dar şi raţionalizează. În primul caz el este un om logic, intelectual, în al doilea, el este un om afectiv, non-logic, omul sentimentului. Secolul al XIX-lea a început ca un secol raţionalist şi a sfârşit prin a restabili locul iraţionalismului alături de raţionalism în compoziţia culturii şi a teoriilor despre om şi societate.

XV. REZIDUURILE. CLASIFICAREA REZIDUURILOR.

1. Tăinuirea realului. Stări psihice, acte, expresii. 2. Din ce se compune o conduită socială? 3. Dia-morfismul stărilor psihice. Câmpul psihomorfic. 4. Reziduuri şi derivaţii. Înţelesuri sociologice. 5. Clasificarea reziduurilor. 6. Prima clasa de reziduuri. Instinctul combinărilor. 7. Reziduul persistenţei agregatelor. 8. Reziduul persistenţei agregatelor şi istoria omenirii.

1. Cu V. Pareto, omul iraţional, curajoasa redescoperire a secolului al XIX-lea, este readus cu

drepturile sale depline, în chiar mediul ştiinţei, acolo de unde fusese izgonit, se părea, pentru totdeauna. Teoriile "dreptului natural", contractualismul, liberalismul, filosofia individualismului etc etc, toate au postulat ideea "omului raţional", alungând "iraţionalitatea" în religie, morală, artă. Pareto readuce omul "iraţional" în teritoriul ştiinţei, face din el obiectul ştiinţei despre societate, al sociologiei.

Omul raţional este omul care caută şi găseşte un "temei logic" oricărei experienţe. Resorturile lui interioare ultime sunt intelectul şi raţionamentul. Cel ce aşează sentimentul la baza experienţei este socotit "om iraţional". În realitate, el nu este "i-raţional", căci se foloseşte şi el, în mod suveran, de facultăţile raţiunii şi ale intelectului. Numai că el foloseşte intelectul şi raţiunea spre a raţionaliza existenţa, nu pur şi simplu pentru a raţiona în marginea ei ori cu structurile logice ale experienţei. El nu încetează însă prin aceasta să "logicizeze" experienţa. Numai că la el "logicizarea experienţei" are o semnificaţie şi o destinaţie non-logică (ceea ce nu înseamnă "ilogică"). A "logiciza" înseamnă, în acest caz, a pune totul în con-formitate cu sentimentul, chiar dacă aceasta înseamnă o deviere de la "relaţia logică" a cauzei reale cu efectul real. Omul non-logic raportează efectul real la o "cauză"

subiectiv adoptată, şi am putea spune, inconştient "inventată" pentru a "ascunde" cauza reală, obiectivă, care este o stare psihică, un sentiment, instinct etc. Ori de câte ori, în locul cauzei reale se pune o cauză sau o raţiune subiectiv decupată logico-experimentală) pentru a satisface nevoia logică, de "logicizare" (de "explicare logică") a experienţei, ne aflăm în faţa unei "raţionalizări".

Omul logic raţionează, omul non-logic sau pseudo-logic, raţionalizează (experienţa).

În "gândirea" unuia se manifestă doar exigenţele raţionării, ale intelectului, în gândirea celuilalt se manifestă imperativ sentimentul.

Când împăratul roman "citeşte" viitorul unei bătălii în măruntaiele unei păsări el "raţionalizează". Când "calculează" capacitatea logistică a trupelor sale (de transport şi aprovizionare) el "raţionează", adică percepe o relaţie logică existentă în plan obiectiv în câmpul experienţei sale.

A raţiona şi a raţionaliza experienţa, iată distincţia esenţială dintre omul logic (raţional) şi omul pseudologic. Amândoi se folosesc de "logică".

"Acţiunile logice sunt, cel puţin în partea lor principală, rezultatul unui raţionament; acţiunile non-logice provin, în principal, dintr-o anume stare psihică; sentimente, subconştient etc" (Pareto, op. cit. §161)

Ne amintim de strălucita tipologie a lui Tönnies, care opunea "omului natural" al comunității, "omul artificial" al "societății", omul calculator şi speculativ, produs al "voinței reflexive". Tipologia reapare iată, în termeni schimbați, la Pareto. Acțiunile logice sunt, integral, actele "omului intelectual", operații cu rădăcina în funcțiile intelectului. Or, ne previne Pareto, există acțiuni sociale care se folosesc de intelect mai degrabă pentru a deghiza ceva, sau, mai exact, pentru a întări partea non-intelectuală, non-logică, din experiență, din natura şi desfăşurarea acțiunii (conduitei).

Intelectul, cu funcțiile lui, este utilizat, în aceste cazuri, nu spre a scoate la lumină ceva, ci pentru a învălui într-o structură logică profunzimile întunecoase şi bine protejate ale unei stări psihice de natură afectivă, ori mai precis, instinctual-afectivă. Intelectul se pune în slujba unei forțe neintelectuale: sentiment, instinct etc. Acelaşi intelect care înlătură voalul de pe lucruri, le şi aşează pe ele cu o măiestrie neobişnuită. "Logicizarea" realului poate fi deci şi "tăinuirea" realului. A "logiciza" realul, s-a spus, înseamnă a-l face rațional şi inteligibil. Iată că e posibilă şi perspectiva răsturnată: "a logiciza" înseamnă, în acest caz, a folosi raționalitatea de la suprafață pentru a oferi un cadru de manifestare a

ceea ce este ininteligibil, tăinuit, ascuns. Într-un caz "logicizarea" edifică ziduri de netrecut între "exterior" şi "interior". În celălalt caz, dimpotrivă, "logicizarea" le anulează.

Acţiunile logice integrează omul şi experienţa în "structuri raţionale", logice. Acţiunile non-logice situează lumea în "structuri" cu "interioare" iraţionale şi cu "suprafeţe raţionale".

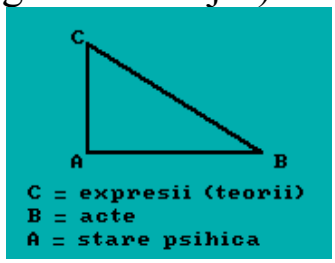
Neputând fi raţională, lumea nu devine iraţională.

"Acţiunile logice sunt rezultatul unui raţionament". Acţiunile non-logice "provin dintr-o anume stare psihică".

"La oameni, această stare psihică nu se manifestă doar prin actele B/ca la animale/, dar şi prin expresiile C... care se dezvoltă adesea sub formă de teorii morale, religioase etc. Tendinţa marcantă pe care-o au oamenii de a considera acţiunile non-logice drept acţiuni logice, îi aduce să creadă că B este un efect al «cauzei» C. Se stabileşte astfel o relaţie directă CB, în locul unei relaţii indirecte care rezultă din două raporturi AB, AC... Acelaşi sentiment care-i împinge pe oameni să săvârşească o acţiune B (relaţia AB), îi împinge să creeze teoria C (relaţia AC); cutare om are oroare de omucidere (B) şi se va abţine de la ea;

dar el va spune că zeii pedepsesc omuciderea; ceea ce constituie teoria C."(ibidem).

Relațiile actelor şi "expresiilor" cu o stare psihică dată pot fi redate deci sub forma unui triunghi. (vezi figura de mai jos)



Există deci, în orice conduită nonlogică, o parte vizibilă, de la suprafață - expresiile ("teoriile") actorilor) şi actele - şi o parte nevizibilă, de substrat, o anumită "stare psihică."

Care este, în această situație, demersul adecvat pentru explicarea "conduitei sociale" ("acțiuni sociale")?

Există, ne spune Pareto, două tipuri explicative. Unul, constă în a explica pe B (actele), prin C ("teoriile" actorilor despre ele). Acesta este la îndemână fiindcă, odată cu actele sunt date şi raționalizările lor. Tendința spre "logicizare" a omului creează "teoriile" sau "explicațiile" intrinseci. Omul vrea să justifice, să explice, să-şi demonstreze conduita (atitudinea). În realitate, ne spune Pareto, conduita oamenilor este determinată, în principal, de "starea lor psihică" (A) şi cu totul

secundar de "raţiunile" pe care le subînţeleg, invocându-le, ori lăsându-le în stare implicită. Fiindcă, este clar că omul acţionează sub determinarea fundamentală a acelei stări psihice (A) şi sub determinarea secundară a "raţionalizărilor" sale (C).

Iată dar, relaţiile implicate în actele explicative:

- relaţia fundamentală: A --> B şi C(simultan);

- relaţia secundară: C--> B (adică, "expresiile" sau "teoriile", deci raţionalizările, influenţează conduitele);

- relaţia secundară inversă:

B-->C(actele influenţează raţionalizările: ideologii, doctrine, expresii, "teorii" etc).

Prin urmare, triunghiul lui Pareto ne dezvăluie patru tipuri de "relaţii" :două fundamentale (ale stării psihice A asupra conduitei şi asupra "expresiilor", deci asupra lui B şi C) şi două secundare (a lui C asupra lui B şi invers).

În exemplul citat din Pareto, am reţinut că B (conduita abţinerii de la omucidere) pare a fi determinată de C ("teoria" care susţine că Dumnezeu pedepseşte omuciderea). În realitate, sentimentul (oroarea de omucidere), care opreşte omul de la gestul omuciderii -(AB), "îl împinge să creeze şi o teorie C" (relaţia AC) despre acelaşi fenomen.

A doua trăsătură a actelor non-logice constă în caracterul non-logic al acelei "stări psihice" (A). Prin compensație, aceasta poate fi raționalizată. Ea împinge omul la acțiune şi îl determină, în acelaşi timp, să izvodească anumite "teorii" care justifică "acțiunea". Grație acestor "teorii" ceea ce este non-logic apare *ca-şi-cum* ar fi logic. Lumea cu suprafață logică şi interior non-logic este orizontul de existență al omului pseudo-logic, raționalizator, şi de manifestare a acțiunilor non-logice.

Societatea poate fi asemănată cu realitatea câmpurilor, iar stările ei cu stările de câmp din fizica modernă. O societate este un uriaş câmp afectiv, de sentimente, instincte, în care predomină când unele stări psihice când altele, intelectul intervenind doar spre a învălui stările psihice în "structuri logice", adică în "teorii concrete" care au menirea să justifice (să facă acceptate0 anumite stări psihice şi deci implicit să le ascundă. aşa se face că uriaşul câmp psiho-afectiv are o natură reziduală.

2. Sociologia, în accepțiunea lui Pareto, va trebui să înceapă prin a cerceta starea psihică A. Studiul porneşte de la cercetarea expresiilor, teoriilor, conduitelor, a modalităților cultelor, a practicilor magice şi vrăjitoreşti, adică a formelor pe care le îmbracă acțiunile non-logice. Studiul acestora conduce la constatarea că în toate aceste

“manifestări” există o parte constantă (a) şi o parte variabilă (b). Rezultanta lor este (c).

“În orice teorie concretă, în afara datelor factuale, există deci, două părţi principale: o parte sau un element fundamental, pe care-l vom desemna prin (a) şi o parte sau un element contingent (b)”(cf §217, p.514).

Partea (a) este expresia unor sentimente şi corespunde acţiunilor non-logice. Partea (b) reprezintă “manifestarea nevoii de logică pe care o are omul. Aceasta corespunde şi ea parţial unor sentimente, unor acţiuni non-logice, dar care îmbracă forma raţionamentelor logice sau pseudologice”.

De exemplu, există, arată Pareto, “o stare psihică, căreia îi putem da numele de principiu, sentiment etc, în virtutea căruia anumite numere sunt venerabile”,

înzestrate deci cu calităţi care le fac de venerat. Examinarea acestui exemplu îi îngăduie lui Pareto să demonstreze contrastul între raţionamentul logico-experimental (al acţiunilor logice) şi cel prin “acordul sentimentelor”, propriu acţiunilor non-logice.

Raţionamentul logico-experimental recuperează acordul cu regulile logice şi conformitatea cu “faptele”.

Raționamentul "pseudo-logico-experimental" aduce experiența în acord cu sentimentele folosindu-se în acest scop de o "logică" subiectivă, o "pseudo-logică" (ceea ce nu înseamnă o "ilogică".

În cazul "numerelor" venerabile, vom vedea că pentru matematician, acestea au un înțeles cu totul deosebit decât pentru cel care crede în "numerele venerabile", adică demne de venerație ("perfecte").

"Pentru matematicieni, perfect este o etichetă pentru a desemna un număr egal cu suma părților sale alicote /care se cuprind exact într-o cantitate/. De exemplu, pentru 6 aceste părți sunt: 1, 2, 3 şi suma lor e precis 6. Numerele perfecte cunoscute azi sunt: 6, 28, 496, 8128 etc; ele sunt toate pare. Dar putem foarte bine, /intelectual/ să dăm acestor numere numele de imperfecte, cu condiția ca prin ele să denumim numere egale cu suma părților lor alicote.

Nu la fel este când raționăm cu sentimentul. Atunci numele este de o mare importanță; perfect este contrarul imperfectului, De altfel ceea ce semnifică precis numele de perfect n-o ştim cu mai multă precizie decât am şti prin nume precum cele de just, bun, adevăr, frumos. Ele par a fi doar epitete pentru anumite sentimente agreabile pe care le încearcă anumiți oameni" (Pareto, p.434).

Pentru intelect deci, "numele" sunt fără importanță câtă vreme sunt respectate "regulile" logice ale operării cu ele. Există deci o "utilizare" logică sau intelectuală a "numelor" sau a lucrurilor numite, adică a lucrurilor calificate, de-numite, desemnate ("numere perfecte"; "perfect" în acest caz este o calificare a numărului, este un "nume", o "denumire", un atribut al distincției lor). Această utilizare este convențională şi neutră afectiv. Există însăşi o utilizare non-logică, afectivă, a "numelor" sau a "lucrurilor numite" şi, în acest caz, nu noi ne folosim de acele "numiri" (calificări), ci ele se folosesc de noi, domină, indiferent de "adevărul" lor, întreaga noastră experiență, în toate "expresiile" ei şi printr-o multitudine de "teoretizări". În toate acestea persistă, deci, o parte constantă (a).

În exemplul propus de Pareto, observăm că "omul nu se mulțumeşte a unifica nişte sentimente de venerație cu ideea de numere; el vrea să şi «demonstreze», să «explice» cum se face aceasta. Atunci intervine partea (b), şi ajungem la diverse «explicații» şi «demonstrații» ale motivului pentru care anumite numere sunt socotite sacre.

"Partea principală a fenomenului este evident aceea la care omul se ataşează cu cea mai mare forță şi pe care încearcă apoi s-o justifice; este partea (a); şi tocmai această parte este cea mai

importantă în cercetarea echilibrului social. Dar partea (b), deşi secundară, are şi ea un efect asupra echilibrului. Uneori acest efect este atât de mic încât îl putem considera egal cu zero, când, spre exemplu, se justifică perfecţiunea numărului 6, spunând că este egal cu suma numerelor sale alicote. Dar acest efect poate fi şi important; de exemplu când Inchiziţia ardea oamenii care cădeau într-o eroare oarecare a deducţiilor teologice.

Am spus că partea (b) este constituită în proporţii variabile din sentimente şi deducţii logice. Trebuie notat că în subiecţii sociali forţa sa persuasivă depinde, în principal, din sentimente mai curând decât din deducţii logice, care este acceptată, mai ales pentru că ea corespunde acestor sentimente. Din contră, în ştiinţele logico-experimentale, partea sentimentului tinde spre zero, pe măsură ce ştiinţele devin mai perfecte şi partea persuasivă rezidă integral în partea logică şi în fapte". (Pareto, op. cit, I, §799, 801, 802).

Oamenii au o mare nevoie de acea parte dintr-un edificiu teologic şi metafizic care nu se dezagregă aşa cum se dezagregă "partea care se ratăşează lumii experienţiale". Există deci, în orice doctrină, o parte rezistentă, care se află la "adăpostul loviturilor experienţei" şi aceasta e

menținută, în ciuda falsității sale experimentale, grație utilității sale sociale.

În toate aceste exemple, partea constantă şi rezistentă, notată cu litera (a) de către Pareto, poartă denumirea de reziduu.

Acțiunile non-logice, deci, au valoare independent de caracterul lor ştiințific şi deci de adevărul lor.

În toate aceste exemple ni se înfățişează teorii, conduite, expresii etc. Trăsătura lor comună, din perspectiva cercetătorului, este aceea de a se compune, cum am arătat, dintr-o parte constantă (a) şi o parte variabilă (b), denumita *derivație*.

3. "Elementul (a) corespunde, poate, anumitor instincte ale omului (oamenilor, întrucât (a) n-are existență obiectivă şi diferă după oameni). Elementul (b) corespunde muncii îndeplinite de spirit pentru a da dreptate (întemeiere) elementului (a). La o extremă a sa (b) este pur logic, la alta, este instinct, fantezie" (p.452).

Pareto denumeşte acest element constant (a), reziduu, cum am precizat. Pentru o definire a "reziduului", Pareto îl raportează la clasa "instinctelor". Reziduul corespunde oarecum anumitor instincte ale oamenilor.

La rândul său, elementul (b) corespunde acelei "munci îndeplinite de spirit pentru a justifica", a da întemeiere elementului (a).

"Dar, dacă partea (a) corespunde anumitor instincte, ea este departe de a le cuprinde pe toate. Aceasta reiese din maniera în care am identificat-o. Am analizat raţionamentele şi am căutat partea constantă. E posibil să fi găsit, procedând astfel, doar acele instincte care dau naştere raţionalizărilor; şi să nu fi putut întâlni, în demersul nostru, acele instincte neacoperite de raţionalizări. Rămân deci, în afară, apetitul, gusturile, dispoziţiile, şi, în faptele sociale, acea clasă foarte importantă pe care o numi interese." (ibidem, §850-851).

Partea sau elementul (a) nu cuprinde, aşadar, toate instinctele şi, în plus, a fost decupată în câmpul raţionalizărilor sau "raţionamentelor", ca fiind "partea constantă din ele". Prin urmare, determinarea lui (a) şi chiar existenţa lui ţine de câmpul acestor raţionalizări, ca de nucleul lor. Având în vedere că, în acest câmp se manifestă sentimente, raţionalizări, se ivesc forme etc, l-am putea denumi câmp psiho-morfic. Dacă reziduurile se deosebesc de instincte, instinctul sexual are totuşi caracteristicile reziduu-lui şi aceasta pentru că

instinctul sexual se manifestă în şi prin mijlocirea unor raționalizări specifice, neconfundabile.

"Există oameni care predică insistent castitatea pentru a avea ocazia de a-şi opri gândurile de la uniunile sexuale. Când vom examina raționamentele lor, vom descoperi, deci, o parte (a), ce corespunde instinctului sexual şi o parte (b), care este un raționament cu care acela se îmbracă" (p.453).

Ne dăm seama de eroarea lui Freud. Din constatarea că oamenii recurg la raționalizări estetice, religioase, morale pentru a-şi deghiza (şi a-şi face acceptat) instinctul sexual, Freud scoate inferența (falsă) că acele raționalizări sunt simple manifestări deviate ale instinctului sexual. Se cuvin făcute însă următoarele observații. Din faptul că o persoană recurge la raționalizări estetice, morale, religioase etc "pentru a-şi opri gândul de la uniuni sexuale" nu putem deduce că între cele două fapte ar fi o relație genetica ci doar o relație de concomitența. Pareto ne spune că unul (dorința sexuală) este produsul unui reziduu (cel sexual) pe când al doilea (raționalizarea morală a instinctului) este produsul altui reziduu (nevoia de logică). Pe de altă parte, raționalizările religioase apar asociate cu clase de reziduuri absolut diferite. Adeseori, acelaşi element (a) îmbracă forma ascetismului indicând

deci o parte constantă în raționalizările acestea foarte variabile, parte, care se asimilează tot cu instinctul sexual în ciuda variabilității expresiilor sale.

Cum popoarele au "teorii" pentru majoritatea instinctelor şi intereselor lor, partea (a) se regăseşte ca parte de substrat, aproape în toate manifestările vieții sociale. În principiu, (a) şi (b) sunt amestecate în acelaşi fenomen (c).

Care este regula diferențierii lor?

Pentru a lămuri chestiunea să urmăm exemplele analizate de Pareto.

EXEMPLUL I.

"Creştinii folosesc botezul. Dacă nu s-ar cunoaşte decât această unica manifestare, nu s-ar şti nici dacă putem s-o descompunem în altele, nici cum (§186, 740) În multe legende, fapte, poveşti, adesea transpuse în reprezentări teatrale - teatrul antic - (în toate fiind vorba despre transformarea în acte a unui sentiment))- există un nucleu comun. Dar povestirile, reprezentările, faptele în care există un caracter comun, au şi alte caractere care le diferențiază şi le fac să constituie diverse categorii). În plus, avem şi o explicație: ni se spune că se recurge la această operație pentru a spăla păcatul originar. Dacă nu cunoaştem alte fapte similare nu putem descompune fenomenul

complex. Dar avem şi alte asemenea fapte. Păgânii foloseau apa lustrală, care servea purificărilor. Alte fapte ne arată că folosirea apei nu este partea constantă a fenomenelor. Prin urmare, cercul faptelor similare se lărgeşte mereu şi, într-o varietate aşa de mare de mijloace şi explicaţii cu privire la eficacitatea lor, sentimentul care rămâne constant este acela că, graţie unor practici se restabileşte integritatea individului, alterată de alte cauze, reale sau imaginare. Fenomenul concret este deci compus din această parte constantă (a) şi dintr-o parte variabilă (b), care cuprinde mijloacele folosite pentru a restabili integritatea, raţionamentele prin care se vrea explicată eficacitatea acestor mijloace. Omul are sentimentul confuz că apa poate spăla petele morale, cum le spală pe cele materiale; dar de regulă, el nu justifică în acest mod prea simplu, folosirea apei pentru restabilirea integrităţii: el merge la căutarea unor explicaţii mai complexe. Nucleul (a) se compune din diverse părţi. Distingem mai întâi un instinct al combinărilor: vrem să "facem ceva", să combinăm anumite lucruri şi anumite acte. (1) Apoi este persistenţa legăturilor imaginate în acest mod. (2) S-ar putea încerca zilnic o nouă combinare; dar chiar fantezistă, care domină şi uneori devine exclusivă; ea persistă în timp. În fine,

există un instinct care ne face să credem în eficacitatea anumitor combinări pentru atingerea unui scop. (3) Se poate spune că toate combinările realmente eficiente împing omul să creadă şi în eficiența combinărilor imaginare. Dar problema noastră se reduce la a fi recunoscut existența faptului ca atare"

"Să dăm denumiri lucrurilor (a), (b) şi (c). Vom numi reziduuri lucrurile (a), derivații lucrurile (b), derivate, lucrurile (c)". (§868).

"Se întâmplă ca un derivat (c) (la care s-a ajuns pornind de la un reziduu (a) printr-o derivație (b)) să devină la rându-i reziduu-l altor fenomene şi să fie supus derivațiilor. E posibil, de exemplu, ca răul augur, extras din faptul de a fi 13 la masă, să fie un derivat obținut din sentimentul de oroare pentru trădarea lui Iuda, urmată de moartea lui. De atunci, acest derivat a devenit, la rându-i, un reziduu şi, fără a ne mai gândi la Iuda, încercăm o stare de nelinişte de a fi aşezați la o masă cu 13 convivi."(§877)

"Aceste procedee au analogie cu cele din filologie contând în cercetarea rădăcinilor şi derivațiilor din care sunt compuse cuvintele unei limbi; este vorba în ambele cazuri de produse ale spiritului uman.

Prin derivații, care au regulile lor, din rădăcini (care corespund unei idei destul de indeterminată cum ar fi aceea de "ceva curbat", din care se extrag: braț curbat", curbură, cot etc) anumite, se extrag cuvintele, aşa cum din reziduuri (a) se obțin derivatele (c). Avem uniuni de rădăcini, cum avem uniuni de reziduuri. Există, în faptele sociale, derivații foarte uzuale, de exemplu, voința divinității, care serveşte la a justifica o infinitate de prescripții. Astfel, această voință, unită cu reziduul dragostei pentru părinți, dă naştere la preceptul:«cinsteşte - şi mama şi tatăl, căci aceasta este voința lui Dumnezeu!»" (§877)

"Reziduurile pot produce, prin derivații, derivate (c), care se pot observa direct în societate".

Termenul de reziduu are, pe lângă înțelesul său ontologic (de parte constitutivă a oricărei experiențe umane), o semnificație gnoseologică, fiindcă el denumeşte acea parte constantă dintr-un fenomen social care se combină variabil cu derivațiile pentru a da "faptele" observate ("teoriile concrete").

Termenul acesta ne previne că, în actul de cunoaştere, să nu confundăm partea constantă (a) cu partea variabilă (b), fiindcă prima este un dat psihic constant, o rădăcină psiho-afectivă a acțiunilor noastre, pe când a doua corespunde expresiilor variabile pe care le capătă această rădăcină.

În al doilea rând, termenul are o semnificație "cibernetică" (protocibernetică), în sensul că indică ceea ce este constant într-un ansamblu de variații, şi deci este un termen transdisciplinar întrucât ține de analiza sistemelor. De aceea el este un termen foarte important într-o teorie a echilibrului social. Corespondentul său fenomenologic, real, concret, este sentimentul sau instinctul.

În acest sens, nu trebuie confundat termenul de reziduu, care are o valoare metodologică, cu termenii de sentiment sau instinct, deşi reziduul are drept conținut întotdeauna sentimentele sau instinctele.

Termenul de reziduu denumeşte ceva fundamental pentru echilibrul sistemului social, şi acest ceva capătă forma sentimentelor sau instinctelor.

O teorie a sentimentelor ar fi doar o psihologie individuală şi /sau socială. O teorie a reziduurilor este însă o teorie a echilibrului social şi deci o teorie a sistemelor sociale.

5. Există deci în toate aceste fenomene sociale două elemente - unul constant, pe care-l desemnăm cu (a) şi altul variabil (b) -

"Elementul constant al fenomenului este deci, de fiecare dată, o tendință a omului de a stabili relații între lucruri, numere, locuri, de a le atribui

sensuri favorabile ori nefavorabile, de a atribui oricărui lucru o valoare simbolică ori un semn... Elementul variabil este raţiunea prin care omul justifică aceste relaţii" (R. Aron, *Main Currents în Sociological Thought*, 1967, p.119).

Aceste elemente constante se repetă, cum am văzut, astfel încât ele pot fi clasificate şi obţinem astfel următoarele clase de reziduuri:

I-A CLASĂ

INSTINCTUL COMBINĂRILOR (§889-99)

I-a combinări în general (§892-909)

I-ß combinări de lucruri similare sau contrare (§910-943)

I-ß1 asemănare şi opoziţie în general (§913-921)

I-ß2 iluminare; evenimente excepţionale (§922-928)

I-ß5 lucruri şi evenimente teribile (§299-31)

I-ß4 stări fericite unite cu lucruri bune; stări nefericite unite cu lucruri rele

I-ß5 lucruri similare producând efecte de natură similară; rar de natură opusă (§937-43)

I-G putere misterioasă a anumitor lucruri şi stări (§944-65)

I-G1 puteri misterioase în general (§947-57)

I-G2 nume unite cu puteri misterioase(§958-65)

I-d nevoia de a uni reziduuri (§966-71)

I-S nevoia de dezvoltări logice (§972-71)

I-F credință în eficacitatea combinărilor (§976-90)

CLASA A II-A
PERSISTENȚA AGREGATELOR (§991-1088)

II-a persistența raporturilor omului cu omul şi cu alte locuri (§1015-1051)

II-a1 raporturi de familie şi de colectivitate (§1015-1040)

II-a2 raporturi cu locul (§1041-42)

II-a3 raporturi de clase sociale (§1043-51)

II-ß persistența raporturilor între vii şi morți (§1052-1055)

II-G persistența relațiilor între morți şi lucrurile pe care le posedau înainte de moarte (§1056-64)

II-d persistența unei abstracții (§1065-67)

II-S persistența uniformităților

II-F sentimente transformate în realități obiective (§1069)

II-m personificări (§70-85)

II-Q nevoia de noi abstracții (§86-88)

CLASA A III-A

NEVOIA DE A-ŞI MANIFESTA SENTIMENTELE PRIN ACTE EXTERIOARE

III-a nevoia de a acționa prin combinări (§1092-1206)

III-ß exaltarea religioasă

CLASA A IV-A
REZIDUURI ALE SOCIABILITĂȚII
(§1113-1206)

IV-a societăți particulare (§1114)

IV-ß nevoia de uniformitate (§115-1132)

IV-ß1 uniformități obținute acționând asupra ta însuşi (§1117-25)

IV-ß2 uniformități impuse altora (§26-29)

IV-ß3 neofobia (§1133-38)

IV-G milă şi cruzime (§39-44)

IV-G1 milă pentru sine raportată asupra altuia (§38-41)

IV-G2 repulsie instinctivă pentru suferință în general (§42-43)

IV-G3 repulsie reflexivă pentru suferințe inutile (§44)

IV-d tendință de a-şi impune un rău pentru binele altuia (§1145-1152)

IV-d1 tendința de a-şi expune viața (§1148)

IV-d2 împărțirea bunurilor cu altul (§49-52)

IV-S sentiment de ierarhie (§1153-1162)

IV-S1 sentimentele superiorilor (§1155)

IV-S2 sentimentele inferiorilor (§56-59)

IV-S3 nevoia de aprobare a colectivității (§60-62)

IV-F ascetism (§1163-206)

CLASA A V-A

INTEGRITATEA INDIVIDULUI ŞI A DEPENDENŢELOR SALE (§1207-1323)

V-a sentimente care contrastează cu alterările echilibrului social (§208-219)

V-ß sentimente de egalitate la inferiori (§1220-28)

V-G restabilirea integrității prin operații care se raportează la subiecții care suferă alterarea (§29-39)

V-G1 subiecții reali (§40-95)

V-G2 subiecții imaginari sau abstracți (§86-311)

V-d restabilirea integrăţii prin operaţii care se raportează la cei care au alterat-o (§1312)

V-d1 agent real al alterării (§1313-19)

V-d2 agent imaginar sau abstract (§30-31).

CLASA A VI-A

REZIDUU SEXUAL (§1324-96)

6. I-A CLASĂ. INSTINCTUL COMBINĂRILOR

“Acest instinct e puternic în specia umană. Lui îi corespund reziduurile de la 1a la 1F. Acest

instinct a fost şi a rămas o cauză esențială a civilizației. Omul de ştiință combină în laborator după anumite reguli, ipoteze etc, uneori la întâmplare. Sunt acțiuni logice. Ignorantul face combinări ghidându-se după analogii, puerile, absurde, la întâmplare, fanteziste, de cele mai multe ori. Sunt acțiuni non-logice.

Există un instinct care împinge la combinări în general (I-a). Acestea sunt uneori lucruri similare, adesea contrare".

O caracteristică a "combinărilor de lucruri similare sau contrare" este cât se poate de concludentă pentru "puterea" somatomorfică a acestui gen de reziduuri. Astfel, ne spune Pareto, dacă A şi B sunt lucruri similare şi C şi D lucruri contrare, "fenomenul contrar combinării lui A+B nu este combinarea C+D, ci absența oricărei combinări. La credința în D-zeu nu îi este opusă credința în Diavol, ci absența amândoura, deci a oricărei credințe... De multă vreme scriitorii ne spun că nu ura este contrariul dragostei, ci indiferența"(p.478, I şi §957).

În acest caz se vede că operația este de tip somatomorfic în principiul ei, fiindcă se referă la proprietăți - indiferent că sunt fizice sau magice - ale lucrurilor, nu ale unor puteri transreale. Altminteri spus, operația se referă la lumea

corporală, nu la cea pneumatomorfică. Or cel mai sigur discriminant al acestei viziuni se referă tocmai la prezența/absența a ceva (proprietate fizică sau magică) în lucruri. În operațiile magice, de exemplu, se combină lucruri şi operaţii similare (se acționează asupra unui om printr-o şuviță de păr care i-a fost prelevată, de exemplu, sau, confecționarea statuetelor de ceară înțepate sau arse în magia de dragoste sau de îmbolnăvire etc). În cazul acestor reziduuri se constituie adevărate nuclee în jurul cărora se distribuie diverse amplificări: "este un reziduu cu diferite derivații"

Astfel se constituie complexele magice, în genere complexele somatomorfice, şi astfel lumea creşte într-o coerență derivațională (ideologică, magică, superstițioasă etc) dintr-un reziduu, reziduul combinării lucrurilor similare (fizic sau magic) ori disimilare (fizic sau magic).

"La Vergiliu vom descoperi o asemănare între faptul arderii (fuziunii) unei figurine de ceară şi cel al unui om care arde de iubire; acest germene creşte, prosperă şi devine o lungă fabulă povestită despre un rege din Scoția (deci în alt orizont de timp şi spațiu); un rege care se îmbolnăveşte de o maladie pe care medicii n-o ştiu, apoi se descoperă că era datorată unor vrăjitori care, în Moravia, posedau o figurină de ceară a regelui etc. Este o

derivație pe care nici Vergiliu nici Teocrit n-o puteau cunoaşte, dar care nu lipseşte în perioada creştină".

Complexele magice, sistemele clasificatorii, sistemele totemice, clanurile şi triburile par a fi creația acestor două genuri de reziduuri (I-a şi I-ß).

Clistene, tiranul Sycion-ului voia să extirpe cultul Adrastei, pentru că el implica o legătură cu Argienii care erau duşmanii lui Clistene. De aceea, povesteşte Herodot (V, 67), el începe prin a o întreba pe Pytia, dacă i-ar fi îngăduit s-o expulzeze pe Adrasta. Primind de la Pitia un refuz categoric, el îşi imaginează un mijloc indirect de a o expulza. El o cere pe Mélanipe a Thebanilor şi primind încuviințare, îi consacră un templu cu pritaneu. El a făcut-o pentru că Mélanipe fusese un duşman al Adrastei. Onorând-o şi transferând asupra acesteia sărbătorile care-o celebrau pe Adraste, el presupunea că aceasta va trebui să plece.

Parodierea (parodiile) actelor unui cult fac parte din acest gen de reziduuri.

Aceste procedee care servesc pentru agregări de reziduuri pot fi utilizate deci şi pentru "dezagregări de reziduuri".

Avem deci, prin această secțiune a teoriei paretiene, o contribuție la studiul agregărilor socio-simbolice acționale etc, care ne previne asupra

faptului că, întotdeauna, într-o acțiune socială se manifestă compoziții reziduale, de reziduuri, cu funcție agregantă sau dezagregantă.

Exemplul pe care-l dă Pareto e concludent. La Roma, de exemplu, noua căsătorită era încinsă cu o centură de lână de oaie, pentru ca soțul să fie ataşat şi legat de soția sa, aşa cum lâna extrasă din caierul ei este împletită. Soțul desface nodul herculean al centurii pentru ca să fie tot atât de fericit procreând copii, cum a fost Hercule etc. Există aici, deci, un agregat de sentimente care ține lucrurile, dictează agregarea lucrurilor etc. Or acest ceva care face lucruri separate să stea împreună să se compună şi care este constant într-un complex variabil (derivații, acte sau "teorii concrete" etc) este un reziduu.

Acest reziduu face, deci, din lucruri complexe, stări elementare şi, totodată, din elemente variabile compune stări constante.

Un alt asemenea reziduu este de genul I-ß2: lucruri rare; evenimente excepționale. (Instinctul care ne determină să credem că lucrurile rare şi evenimentele excepționale se unesc cu alte lucruri rare şi excepționale, contribuind de asemeni şi la a întreține credința în eficacitatea uniunii (p.485)

"Talismanele aparțin unei asemenea categorii. Prezicerile dau adesea naştere la reziduuri de genul

(I-ß2). Adesea prezicerile sunt inventate după ce faptele s-au produs." (ibidem).

Reziduurile deci nu se confundă nici cu sentimentele, nici cu instinctele (deşi sunt legate de amândouă). Sunt reziduuri numai acele instincte care dau naştere la raţionalizări.

7. Am reținut, deci, existența unei clase complementare de reziduuri în raport cu prima clasă ("instinctul combinărilor"). Este clasa "persistenței agregatelor", în baza cărora "anumite combinaţii constituie un agregat de părți strâns unite, ca într-un singur corp, care sfârşeşte prin a dobândi o personalitate similară celei a ființelor reale. Putem adesea recunoaşte aceste combinări datorită caracterului lor de a avea o denumire proprie şi distinctă de simpla enumerarea a părților. Existența acestui nume contribuie apoi la a conferi o consistență mai mare ideii de personalitate a agregatelor, (§1013)", din cauza reziduului conform căruia unui nume îi corespunde un lucru (cap X). Sentimentele corespunzând acestui agregat pot rămâne aproape constante, dar pot să şi varieze în intensitate şi în extensie.

Trebuie să menținem distincția dintre această variație şi alta, mult mai mare, a formelor sub care aceste sentimente se manifestă, adică a derivațiilor.

a)În concluzie, avem un nucleu cu o personalitate proprie, dar care se poate dezvolta, ca puiul care devine găină; apoi, avem, sub formă de derivație, manifestările acestui nucleu, aidoma acțiunilor variate şi capricioase ale animalului (p.533).

Este important să reținem acest principiu care separă dinamica reziduurilor, în condițiile persistenței lor în şi prin acest proces de variație (creştere sau descreştere) el însuşi, şi dinamica derivațiilor. Comparația cu distincția între procesele de creştere a unui animal şi manifestările lui (prin acte exterioare) este concludentă.

b)Există deci o devenire a reziduurilor şi acest lucru e posibil grație unui alt reziduu, care este acela al "persistenței agregatelor".

c)Prin urmare, instinctul combinărilor face posibilă constituirea unui agregat, dar nu şi devenirea lui. Devenirea sau "evoluția" lui e posibilă grație celuilalt reziduu, acela al persistenței agregatelor.

Clasa a III-a de reziduuri (nevoia de a-şi manifesta sentimentele prin acte exterioare) explică morfodinamica manifestărilor. Clasa a IV-a de reziduuri explică posibilitatea expansiunii conduitelor, după cum clasa a V-a explică posibilitatea agregatelor (integritatea individului şi a

dependențelor sale), respectiv, unitatea şi coerența sa.

Aşadar, după ce un "agregat s-a constituit, un anumit instinct acționează; el se opune, cu o forță variabilă, ca lucrurile astfel unite să se separe, şi dacă separația nu poate fi evitată, el încearcă s-o disimuleze, conservând simulacrul agregatului." (ibidem).

Orice agregat, orice combinare care persistă sfârşeşte prin a dobândi o existență proprie şi el dobândeşte o "personalitate" nu numai datorită "abstracției" aşa cum, de exemplu, senzațiile care poartă numele de "foame" nu sunt cunoscute doar prin abstractizare. Prin reunirea unor elemente se dobândesc proprietăți care nu există la acele elemente considerate separat (de exemplu, un bărbat şi o femeie, uniți conjugal, devin un "soț" şi o "soție", ceea ce nu înseamnă că există o "entitate X, distinctă de bărbatul şi femeia respectivă").

Dar, ne previne Pareto, trebuie precizat, că dacă "abstracția corespunzând agregatului n-are existență obiectivă, ea poate avea o existență subiectivă şi acest aspect este foarte important pentru echilibrul social" (p.534).

8. Exemplul la care se referă Pareto e concludent. Să presupunem, zice el, că o populație a făcut dintr-un fluviu o divinitate. Acest lucru poate

fi explicat în mai multe moduri. E posibil ca "oamenii să fi separat, prin abstractizare, un fluviu ideal şi să-l fi considerat o «forță a naturii» pe care o adoră ca atare" (cazul a).

E posibil, însă, ca ei să-i fi atribuit o trăsătură umană, un "suflet", de exemplu, şi apoi să fi divinizat acest "suflet" (cazul b). E posibil, însă, ca acest fluviu să le fi trezit anumite senzații, trăiri şi acestea să fi dobândit persistență. Oamenii au dat apoi un nume acestui "agregat" persistent. Mai apoi acest agregat cu denumirea sa, va fi fost "atras" în vecinătatea subiectivă a altor lucruri similare şi a ocupat astfel un loc în panteonul poporului respectiv (cum el ar putea ocupa un loc alături de drapel, de exemplu, în agregatul patriotic. Este cazul Rhinului german şi al Danubiului românesc. Acelaşi fluviu poate intra în bagajul poeților. Este cazul Oltului lui Goga, ori la Jiului folcloric etc).

Prin urmare, reziduurile din prima clasă (asocieri de acte, idei, senzații etc) devin persistențe, grație reziduurilor din clasa a II-a.

Când aceste reziduuri sunt foarte puternice în compoziția mentală a unui popor, ele explică performanțe altfel inexplicabile. Astfel, arată Pareto, putem înțelege cum a fost posibil ca romanii care erau spirite practice şi deci mai puțin ingenioase ca grecii şi mai puțin subtile, au putut izvodi atâtea

abstracții, atâtea "forțe ale naturii", pe care nu le face posibilă decât o înclinație idealistă ca a grecilor. Performanța romanilor se explică nu prin instinctul combinărilor şi al înclinațiilor idealiste, ci prin faptul că reziduurile clasei a II-a erau mult mai puternice la ei decât la greci astfel încât un număr mai mare de agregate au dobândit o existență individuală şi aceste agregate au fost utilizate apoi ca "personificări ale forțelor naturii" în actele unor "intelectuali" (rezoneuri) subtili. Cazul genezei cultului Annonei - zeița aprovizionării - este concludent.

Pareto crede că "personificarea aprovizionării" în zeița Annona n-a fost realizată prin abstractizare. Din contră, senzațiile provocate de nevoia acestei aprovizionări importante şi dificile fiind puternice şi profunde au constituit un agregat care, persistând, a dobândit o personalitate proprie şi a devenit un "lucru". Acesta, cu numele său de Annona, şi-a ocupat, alături de alte zeități, locul în Pantheonul roman. Aceste agregate puternice au avut o existență în spiritul romanilor, nu una obiectivă. Ele îmbrăcau forma unor agregate de sentimente şi idei. Ele erau "vii în conştiința romanilor; dar nu se poate spune că au căpătat viață în afara acestei conştiințe" (536).

Pareto crede că aceste fenomene se pot îndepărta de reziduurile care stau la baza lor (prin speculații teologice şi filosofice). La romani, grație gustului lor redus pentru speculații, distanțarea a fost mare şi "unele dintre derivații ne dau antropomorfismul zeilor Greciei; ceea ce explică faptul că zeii grecilor sunt mult mai vii decât zeii romanilor" (ibidem).

"Apoteoza împăraților romani" este şi ea expresia acestei manifestări a reziduului "persistenței agregatelor".

"Împăratul, oricine ar fi fost, personifica imperiul, administrația regulată, justiția, pacea romană, şi aceste sentimente nu dispar odată cu moartea insului şi cu înlocuirea lui de către altul. Permanența acestui agregat era faptul; apoteoza, cu aprobarea senatului, era una dintre formele sub care se manifesta această permanență" (p.536-537).

Ne dăm seama că trecerea bruscă de la un reziduu la altul poate provoca răsturnări, rupturi, revoluții. Prin urmare, zeificările nu se explică logic ci non-logic, prin manifestarea acestui sentiment al persistenței agregatelor. Schimbările formei sunt mai facile decât ale fondului, tot astfel ale derivațiilor în raport cu reziduurile.

"Practicile religioase sau altele similare opun cu atât mai puțină rezistență schimbărilor cu cât

proporţia conceptelor teologice, metafizice şi logice pe care aceste practici le includ, este mai mare" (p.541).

Deşi reziduurile acestei clase sunt constante în principiul lor, ele nu sunt date odată pentru totdeauna într-o populație. Dimpotrivă. Odată cu experiențe istorice, colective de un anume tip, se constituie şi anume "genuri" de reziduuri, mai adecvat spus, se cristalizează anumite agregate de sentimente şi idei conforme cu tipul experienței respective. Astfel, "cu începere din secolul al XIX-lea, popoarele Europei Occidentale şi-au perceput ameliorarea progresivă a condițiilor lor de viață, ameliorare sporită spre sfârşitul secolul al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. Aceasta a creat un agregat de sentimente şi idei agreabile /s.n. /, care s-au cristalizat în jurul unui nucleu numit Progres şi Democrație. Aceste ființe puternice şi binefăcătoare sunt considerate de contemporanii noştri, cu sentimente similare celor pe care le încercau înaintații lor pentru puterea Romei" (p.571, §1077)

Roma a trezit sentimente care s-au cristalizat inițial sub forma unei simple reprezentări, apoi aceleaşi sentimente "au crescut în intensitate până la zeificare spre a descreşte apoi până la admirația

poetică şi literară care subzistă încă în zilele noastre" (§1074, p.569).

Exemplele pot fi înmulțite. În toate acestea ni se dezvăluie acelaşi "gen" de reziduuri pe care Pareto îl denumeşte "personificare". Aceste reziduuri apar deci în populații sub forma unui "câmp de sentimente, reprezentări, idei puternice". Acesta devine un "nucleu" în jurul căruia se distribuie "o infinitate de senzații agreabile, de speranțe şi vise" (§1081, p.573).

"Termenul de socialism, arată Pareto, a reprezentat un lucru puternic, binefăcător; în jurul acestui nucleu se dispune o infinitate de senzații agreabile, de speranțe şi vise. La fel cum se succedau vechile divinități, se dedublau, îşi făceau concurență, tot astfel, în zilele noastre, în afara divinității socialismului, le avem pe cele numite 'reforme sociale', 'legi sociale' şi nici micii zei nu lipsesc; astfel, putem menționa: 'arta socială', 'igiena socială', 'medicina socială' şi multe alte lucruri care, grație epitetului 'social' participă la esența divină"(ibidem, §1081).

În toate aceste experiențe deci, observăm ceva constant în populații: o anume clasă de reziduuri cu genurile ei. Această constantă se manifestă sub forma unui câmp psihomorfic, alcătuit dintr-un nucleu (genul de reziduuri) şi un câmp variabil de

senzații, sentimente, vise, speranțe. Acestea îmbracă forma "derivațiilor". Acest câmp se dilată sau se contractă în populații, este mai intens sau mai concentrat şi mai slab la altele. În cadrul său se manifestă un întreg ansamblu de conduite, structuri, ideologii, sentimente etc, adică un câmp de socialitate, al cărui singură lege este variația volumului şi intensității unui reziduu.

Putem vorbi deci, despre legile frecvenței, variației şi propagării reziduurilor şi derivațiilor, chestiune asupra căreia vom reveni într-o prelegere specială.

Să ne propunem, deocamdată, să ne referim la celelalte clase de reziduuri, în principal la reziduurile sociabilității, pe care le vom examina într-un cadru lărgit dată fiind importanța lor pentru teoria paretiană a sociabilității.

Fiindcă, dacă instinctul combinărilor şi persistența agregatelor explică inovațiile şi structurile (structuralitatea socialului), adică stabilitatea, inerția, conservarea, fenomenele de sociabilitate sunt explicate de o clasă specială de reziduuri, pe care Pareto le-a denumit *"reziduurile sociabilității"*.

XVI. CIRCULAȚIA ELITELOR

1. Ce este elita? 2. Teoria selecției sociale negative. Circulația elitelor. 3. Clasa pozitivă, clasă negativă. 4. Circulația elitelor. Aristocrație şi religie. 5. Elite vulpi, elite lei. 6. Sistemul social. Ciclurile dependenței mutuale.

1. Reziduurile au o distribuție eterogenă în cadrul unei populații. De la un individ la altul, de la o grupare la alta, apar diferențe în ceea ce priveşte ponderea, tipul şi intensitatea reziduurilor în compoziția psihologică şi socială a conduitei individuale şi colective. Unul este mai combinator, altul este mai conservator, unul este mai egoist, altul e mai altruist, unul are o mai mare nevoie de uniformitate (asemănare) cu ceilalți, altul, dimpotrivă, are o mare nevoie de personalizare, de integritate personală, etc etc. Prin urmare, "societatea umană nu este omogenă: oamenii sunt diferiți fizic, moral, intelectual." (p.1293).

Mai apoi, clasele sociale nu sunt integral separate. Există "numeroase moduri ale amestecului" claselor şi grupurilor sociale. Toate acestea ne îngăduie să vorbim despre o eterogenitate socială şi deci despre societăți eterogene, nu omogene.

Eterogeneitatea socială face posibilă şi reclamă circulaţia socială a indivizilor şi deci a reziduurilor de la un grup social la altul.

Această circulaţie, aşadar, este prima consecinţă sociologică a eterogenităţii sociale. Încât, fenomenul pe care trebuie să-l examinăm la acest nivel, în acest cadru, este acela al circulaţiei sociale şi al modurilor acesteia.

Examinarea acestui fenomen cuprinde două chestiuni distincte:

a) chestiunea grupurilor sociale semnificative (număr şi tipuri) în raport cu structura eterogenă a societăţii;

b) chestiunea modurilor de circulaţie între aceste grupuri.

Analizând, problematica eterogenităţii sociale, Pareto constată că, atât gruparea socială cât şi circulaţia socială se desfăşoară în baza unor regularităţi care au rang de "legi sociologice". Acestea sunt două: "legea elitelor" şi legea "circulaţiei elitelor".

Prima lege se referă la modul în care se grupează indivizii şi ne previne că în cadrul procesului de grupare socială există tendinţa spre polarizarea socială a unui grup superior numit elită şi a unei grupări inferioare numite masă.

Prin urmare, distribuția reziduurilor, a caracterelor intelectuale, a meritelor morale etc, nu se desfăşoară la întâmplare ci după legea acestei polarizări între elite şi mase.

Cea de-a doua lege, ne previne că procesul acumulării indivizilor de elită nu se desfăşoară strict la nivelul elitei prin endogrupare, (în interiorul grupului superior) ci în şi din toată populația, astfel încât între elită şi masă se desfăşoară un continuu proces de circulație. Acesta este denumit de către Pareto "circulația elitelor" şi această circulație are un caracter necesar, ceea ce ne permite să vorbim despre el ca despre o lege sociologică.

Ori de câte ori procesul de circulație a elitelor este împiedicat, sunt întrunite condițiile violenței sociale.

Aşadar, violența socială are, în sistemul sociologic paretian aceeaşi funcție teoretică şi deci aceeaşi semnificație ca şi conceptul de anomie în sistemul sociologic durkheimist. Cele două concepte fac parte din ceea ce s-ar numi teoria sau "paradigmele" dezechilibrului social.

Vom examina mai încolo paradigma paretiană a "violenței sociale" când ne vom referi la teoria folosirii forței în societate. Aceasta este o paradigmă de sine stătătoare, ceea ce înseamnă că poate fi decupată şi utilizată, dimpreună cu alte paradigme,

pentru analiza dezechilibrelor sociale (care, în viziunea lui Durkheim, îmbracă forma anomiei, pe când, în viziunea lui Pareto, îmbracă forma violenței sociale, concept, pe care-l lăsăm deocamdată nedefinit).

Aşadar, ce este elita?

"Noțiunea principală a termenului de elită, scrie M. Kolabinska, în lucrarea ei *La circulation des élites en France*, citată de V. Pareto, este cea de superioritate... într-un sens larg, eu înțeleg prin elita unei societăți acei oameni care posedă calități de inteligență, de caracter, de capacitate de orice gen, de direcție, de nivel remarcabil. Exclud, în acelaşi timp, integral, orice apreciere asupra meritelor şi utilităților acestor clase /de oameni/" (cf. p.5, apud Pareto, p.1295).

Analiza elitelor, deci, face abstracție de aspectele privind natura bună sau rea, utilă sau inutilă, blamabilă sau lăudabilă, a diverselor caracteristici ale oamenilor, concentrându-se strict asupra "gradului, a nivelului acestor caracteristici". Teoria elitelor ne cere, deci, să facem abstracție de "etica unor calități" sau caracteristici şi să ținem seama doar de gradul (nivelul) ei. Altminteri spus, "ce indice cantitativ putem atribui fiecărui om în privința gradului în care acela posedă o caracteristică dată." (p.1296).

"Presupunând că se pot atribui indici fiecărui individ, în raport cu branşa lui de activitate, prin care putem caracteriza capacităţile sale în maniera în care punctăm performanţele la un examen la diferite materii şcolare, vom fi în măsură să atribuim celui care excelează în profesiunea lui indicele 10, iar celui care nu reuşeşte să aibă nici un client îi vom da 1, spre a putea să-i dăm 0 celui care este cu adevărat cretin" (p.1296).

Celui ce-a câştigat milioane îi dăm 10, celui ce-a câştigat câteva mii îi dăm 6 şi celui care reuşeşte doar să nu moară de foame îi dăm 1 (ibidem).

"Femeii politice, precum Aspasia lui Pericle, Mentenon a lui Ludovic al XIV-lea, Pompadour a lui Ludovic al XV-lea, care au ştiut să capteze graţia celor puternici, şi care au jucat un rol în guvernarea pe care ei au exercitat-o, le vom da note de 8 şi 9. Destrăbălatei care nu face decât să satisfacă senzualitatea bărbaţilor şi n-are nici o influenţă asupra treburilor publice, îi vom da nota 0... Unui poet ca Musset îi vom da 8 sau 9 după gust. Unui făcător de rime care-i face pe oameni să fugă recitându-şi sonetele, îi vom da 0" (p.1296).

În toate aceste cazuri, Pareto ne previne să nu prejudecăm problema elitelor prin "întrebări pe care le-am putea pune asupra eticii acestor calităţi ori asupra utilităţii lor sociale" (p.1297).

"Să formăm deci o clasă dintre cei care au indicii cei mai ridicaţi în ramura în care-şi desfăşoară activitatea, şi să dăm acestei clase numele de elită. /s. red/... Pentru studiul pe care-l vom întreprinde asupra echilibrului social, e bine să divizăm această clasă în două. Vom pune într-o parte pe cei care, direct sau indirect, joacă un rol notabil în guvernare; ei vor constitui elita guvernamentală /s. n/. Restul va forma elita non-guvernamentală" (ibidem, p.1297).

Decuparea elitei ne previne asupra restului populaţiei, care va alcătui împreună o categorie aparte.

"Avem deci două pături în populaţie: 1. pătura sau stratul inferior, clasa străină elitei... ; 2. pătura sau stratul superior, elita, care se divizează în două: a) elita guvernamentală şi b) elita nonguvernamentală" (p.1298).

Pentru repartizarea fiecărui individ la locul lui nu există examene. Acestea sunt "suplinite de alte mijloace: prin anumite etichete care înlocuiesc examenul... De exemplu, eticheta de avocat desemnează un om care trebuie să cunoască dreptul şi care adesea îl cunoaşte, dar care uneori nu-l cunoaşte de loc. Într-o manieră similară, într-o elită guvernamentală se găsesc toţi cei care poartă eticheta funcţiilor politice de un anume rang; de

exemplu: ministru, senator, deputat, şef de serviciu într-un minister, preşedinte al curţii de apel, general, colonel etc, în afara excepţiilor inevitabile /s.n. / a celor care au reuşit să se strecoare printre cei dintâi fără a poseda calităţile corespunzătoare etichetei pe care au obţinut-o" (p.1298).

Pareto era conştient de "puterea" etichetei de status (titlul) şi de asemeni sesiza fenomenul (nou în ordine istorică) al separării calităţii personale de eticheta de status. Este drept că Pareto atribuie acestui fenomen un statut de excepţie.

2. În cadrul sociologiei româneşti, M. Eminescu va observa că în cazul societăţii româneşti, excepţia devine regulă astfel că toţi guvernanţii sunt posesori de titluri (etichete) nu şi de calităţile cerute pentru buna funcţionare a titlului. Între titlu (eticheta funcţiei) şi calitatea personală cerută de bunul exerciţiu al funcţiei, nu există nici o legătură şi acest fenomen îl va conduce pe Eminescu la formularea celor două idei sociologice cruciale ale concepţiei sale şi anume: teoria selecţiei negative şi teoria compensaţiei. Aceste două teorii nu sunt invenţii ci sunt cele mai adecvate formule sociologice pentru o societate în care excepţia capătă statutul regulii, îmbracă un caracter cvasiregulat.

Pareto nu admite acest fenomen decât cu caracter de excepție, chiar dacă frecvența celor care fac proba unei inadecvări între eticheta de status (titlul deținut) şi calitățile personale este mai mare în cazul elitei guvernamentale decât a celei neguvernamentale.

"Aceste excepții, precizează Pareto, /este vorba despre cei ce s-au structurat în elita guvernamentală fără a poseda capacități la înălțimea titlurilor deținute, n. n, I. B. / sunt mult mai considerabile decât pentru avocați, medici, ingineri sau pentru cei ce s-au îmbogățit prin abilitatea lor proprie sau încă pentru cei care fac proba talentului în muzică, în literatură etc. Motivul este, între altele, că în toate ramurile activității umane etichetele sunt obținute direct de fiecare individ, în vreme ce pentru elită o parte a etichetelor sunt ereditare; de exemplu, cele ale bogăției. Altădată existau etichete ereditare şi în elita guvernamentală. Astăzi, sunt ereditare doar cele ale suveranilor. Dar, dacă ereditatea directă a dispărut, ereditatea indirectă a rămas puternică, şi cel ce-a moştenit un patrimoniu este uşor numit senator, în anumite țări, unde te poți face ales deputat plătind electorii şi adulându-i, prin profesiuni de credință arhidemocratice, socialiste, anarhiste. Bogăția, rudenia, relațiile sunt utile în

multe alte cazuri şi mijlocesc transmiterea, către cine n-ar trebui s-o posede (deţină), a etichetei de elită în general sau a elitei guvernamentale în particular" (p.1299).

Eminescu a cercetat acest fenomen dimpreună cu tot aparatul eristic (de sofisme) folosit pentru a disimula un proces de proporţii catastrofale. Partea stranie a acestui fenomen este aceea că legea circulaţiei sociale nu controlează calitatea morală, iar uneori nici calitatea capacităţilor celor care circulă social de la un grup la altul, dinspre masă spre elite.

Legea circulaţiei elitelor reglează circulaţia titlurilor sau, cu termenul lui Pareto, a etichetelor, nu circulaţia capacităţilor. Pareto face ipoteza normală (valabilă pentru cazul normal) că între etichetă şi gradul de excelenţă al celui care-o deţine ca titlu, ca funcţie, în genere ca poziţie, există o relaţie statistic necesară şi încadrează toate abaterile în clasa excepţiilor nesemnificative.

Să ne imaginăm însă o societate în care nu funcţionează corelaţia dintre titlu şi competenţă (capacităţile cerute de titlu). În acest caz, legea circulaţiei sociale nu se va bloca dar ceea ce va circula va fi nu excedentul unei capacităţi ci deficitul ei. Eminescu numeşte acest proces selecţie socială negativă. Pareto analizează cazul în care

selecția socială este un joc de "sumă pozitivă" şi ignoră cazul acelui joc al selecției de "sumă negativă", când ceea ce se adună în "elită" dă un rezultat de "sumă negativă". În acest caz, elita este un loc de acumulare a deficitului social şi acest deficit se rezolvă pe seama "parazitismului social" deci în contul şi pe seama muncii necompensate a societății. Am dorit să atragem atenția asupra unui caz extrem al teoriei circulației elitelor, caz, care cum vedem, este o consecință teoretică a unei idei sociologice, nu pur şi simplu expresia unei stări afective de respingere. În cazul societății româneşti, Eminescu a dezvoltat teoria elitelor şi a circulației sociale în această direcție pentru că tocmai aceasta corespundea cazului românesc. Teoria însă, cum vedem, rămâne valabilă independent de cazul românesc pur şi simplu. Ideea teoretică a selecției negative şi deci a unei elite cu semnul minus nu-şi pierde valabilitatea când părăsim cazul empiric al societății româneşti. Ea este cu adevărat o idee teoretică nu pur şi simplu o "generalizare empirică" şi ca atare îşi păstrează valoarea teoretică independent de situația empirică prin care s-a "ilustrat".

Ce este o elită cu semnul minus? Aceea în care se adună cei ai căror indici de capacitate reală se află sub nivelul indicilor de capacitate ceruți de

titlurile ocupate (“etichetele” corespunzătoare locului deținut într-o “clasă” a societății).

Elita, în sensul sociologiei paretiene, îi cuprinde pe cei care au indicii maximi de capacitate. Din acest punct de vedere vom constata că acest concept al lui Pareto este un concept teoretic, redă, adică, un caz limită. Oricum, elita reprezintă o “clasă pozitivă”, la Pareto, adică acea “clasă” care grupează cele mai înalte capacități în raport cu titlurile (“etichetele”) corespunzătoare. Putem să ne imaginăm însăşi cazul opus, al unei “clase negative”, care grupează, altminteri spus, indivizii cu indicii de capacitate reală sub nivelul indicilor de capacitate maximă (ideală), sau chiar cu indicii cei mai scăzuți. Cazul acesta ar fi acela în care, de exemplu, în elita medicilor s-ar afla nu medicul cu indicele cel mai ridicat de capacitate ci acela care are indicele cel mai scăzut de capacitate. Când această clasă negativă este şi “elită guvernantă” ea se manifestă ca o “pătură superpusă”, care nu provine deci dintr-o circulație socială între masă şi elite ci dintr-o circulație între “elitele” sau “grupurile” aflate deasupra societății, neamestecate şi necontrolate de către societatea locală (de către masă). Acesta este sensul eminescian al “păturii superpuse”.

Nu întâlnim decât arareori un caz atât de tipic pentru ceea ce Pareto înțelegea prin "teoria adevărată". Arareori putem găsi ilustrare pentru cazul de confirmare a unei teorii prin infirmarea ei radicală. Teoria elitelor şi a circulației sociale a elitelor este confirmată tocmai în cazul sociologiei eminesciene a păturii superpuse. Această situație se îndepărtează până la polul opus de înțelesurile teoriei paretiene. Este un caz de funcționare a teoriei pentru cazurile care-o infirmă. Adică un caz de reconstrucție teoretică.

Prin urmare, într-o societate nu circulă doar indivizii ci şi "etichetele" astfel că la adăpostul unei etichete pot circula nu "capacități" ci "nulități" şi în felul acesta, în locul capacităților, în elită se acumulează nulitățile. şi aceasta pentru că orice titlu are un indice de excelență care variază de la un minim la un maxim.

3. În viziunea lui Pareto, o elită este o mărime sociologică de valoare pozitivă.

Dar această mărime poate avea o valoare negativă dacă în elită se grupează indivizi cu indici minimi de capacitate profesională în raport cu titlurile (etichetele) deținute. Aceasta este o "clasă negativă". De unde putem deduce aceasta?

O elită înseamnă produsul dintre un număr de titluri şi un număr de indivizi cu capacităţi (indici) maxime în raport cu acele titluri.

Dar pot fi cazuri în care mărimile să fie asociate prin relaţie invers proporţională: deci nivelurile profesionale care cer competenţe maxime să fie ocupate de indivizi cu capacităţi minime.

Este cazul în care avem un deficit de capacităţi profesionale maxime în populaţia care ocupă (deţine) locurile într-o elită. Când numărul celor care deţin "eticheta" unei clase fără a avea calităţile corespunzătoare acesteia îl depăşeşte pe al celor care posedă eticheta şi au calităţi corespunzătoare ei, vorbim despre *"clasă negativă"*

Pareto asimilează conceptul său de elită acelor cazuri în care "locurile" sau eticheta" cu indice maxim de capacitate sunt ocupate de indivizi cu indici maximi de capacitate (este primul caz). Cazul al doilea descrie acele situaţii în care elitele capătă profil de "clasă negativă" (clasă în care se acumulează un deficit de capacităţi şi competenţe).

Prin urmare, este corect să vorbim despre "clase pozitive" şi "clase negative", aşa cum şi procedează Eminescu în sociologia sa. Cât priveşte elitele, acestea sunt "clase teoretice" întrucât prezumăm că ele trebuie să fie constituite din acele profesiuni (sau "etichete", deci "titluri") cu indici

maximi de capacitate. În realitate însă, aceste elite "teoretice", ca ansamblu de "locuri" (titluri) cu indici superiori, pot fi ocupate de "clase negative" sau pozitive. Procesul prin care o "elită", ca ansamblu de titluri cu indici maximi de excelență, este "ocupată" de o clasă cu indici inferiori de capacitate ("clasă negativă") poartă numele de "selecție socială negativă" şi cel dintâi care-a elaborat paradigma acestui tip de selecție a fost M. Eminescu.

Pe lângă aceste aspecte, Pareto ne previne asupra acelor cazuri de ereditate indirectă în privința ocupării funcțiilor ("titlurilor" sau "locurilor" unei elite). Este situația ocupării funcțiilor grație unei etichete politice. Astfel ocup o funcție nu pentru că dețin indicii de capacitate ceruți de funcția respectivă, ci întrucât obțin acces la ea grație titlului politic (eticheta sau capitalul politic) deținut.

Astfel, în societatea de după decembrie, calitatea de "dizident" a servit pentru o distribuție în elită. Această calitate politică poate prelua, cum vedem, rolul de factor compensator al deficitului de capacitate (competență). În societățile occidentale acest factor compensator este de natură economică (averea, capitalul economic), în cele răsăritene, acest factor compensator este de natură politică (deci, capitalul politic acumulat). Unele sunt

societăți de status. Problema va fi aprofundată în cadrul prezentării sociologiei lui Max Weber.

Că Pareto atribuie statutul de excepție deviațiilor de la tipul teoretizat de el o spune el însuşi :

"Dacă toate aceste deviații de la tip ar fi puțin importante am putea să le neglijăm... Se ştie că există persoane care posedă diplome fără a le merita; dar, în fine, experiența arată că în ansamblu, putem să nu ținem seama de acest fapt."

Dar tot el ne previne asupra semnificației speciale pe care o capătă această excepție. În realitate, "deviațiile sunt prea numeroase spre a fi neglijate". Însă Pareto nu reține din constatarea acestei variații decât faptul că ele influențează echilibrul social nicidecum faptul că direcția lor ar merge până acolo încât titlurile unei elite ar putea fi ocupate de o "clasă negativă".

"Numărul /acestor deviații/ este variabil; şi din această variație rezultă fenomene de o mare importanță pentru echilibrul social. Este deci necesar să fie studiate în mod special" (p.1299).

Altminteri spus, este necesar să cercetăm modul în care "diversele grupuri ale populației se amestecă".

Acest proces este numit de către Pareto "circulație socială" şi când se iau în considerare cele

două grupări mari ale populației - elitele şi restul populației - procesul de circulație între acestea poartă denumirea de "circulație a elitelor".

4. În această circulație socială în general, indivizii care circulă de la un grup la altul poartă cu ei şi anumite tendințe latente, anumite sentimente, anumite aptitudini. Legea cea mai generală care guvernează această circulație, crede Pareto, este aceea care conduce la aşezarea celor cu indici superiori de excelență într-o clasă superioară, iar a celor cu indici inferiori de excelență, într-o "masă" inferioară.

Fără a fi excluse şi alte tipuri de circulație socială, curentul cel mai puternic şi care imprimă regularitățile lui întregii societăți este acela dintre elite şi masă şi se numeşte circulație a elitelor. El are statut legic şi Pareto crede că această lege este legea fundamentală a echilibrului social.

Prin urmare, tot ceea ce influențează echilibrul social într-o direcție ori în alta, stă sub semnul acestei legi sociologice de maximă generalitate. Problema acestei circulații comportă două laturi, după cum este privită la nivelul aceluiaşi grup sau al circulației între grupuri diferite.

În cazul dintâi, trebuie să avem în vedere proporția sau raportul dintre ansamblul grupului şi numărul celor care fac parte din el fără a poseda

"caracterele cerute" de această apartenență. În raport cu circulația dintre grupuri diferite, trebuie să avem în vedere:

a) circulația (trecerea de la un grup la altul);

b) intensitatea acestei mişcări sau "viteza de circulație" (p.1300).

Cât priveşte viteza de circulație, vom sesiza că aceasta "nu trebuie privită doar într-o manieră absolută, ci de asemenea şi în raport cu cererea şi oferta de anumite elemente. De exemplu, o țară care trăieşte în stare paşnică are nevoie de puțini soldați în clasa guvernantă deşi producția de soldați în clasa guvernantă poate fi exuberantă în proporția nevoilor" (ibidem).

În raport cu toate tipurile de circulație şi cu numărul grupurilor sociale, situația cea mai tipică este aceea care ține seama de împărțirea populației în raport cu clasa superioară şi cu clasa inferioară în general. Repartiția socială a reziduurilor ține seama de această grupare. Acesta este, deci, un aspect esențial al eterogenității sociale.

"Proporția reziduurilor clasei I şi a II-a se schimbă în timp în raport cu diversele categorii sociale şi această schimbare este destul de importantă pentru determinarea echilibrului... Într-un mod mai precis, se poate descrie fenomenul, spunând că, în stratul superior, reziduurile clasei a

II-a se diminuează puțin câte puțin până ce o maree, urcând dinspre stratul inferior, vine din vreme în vreme spre a le reîntări" (p.1301).

"Spre sfârşitul Republicii romane, clasele înalte nu mai aveau decât sentimente religioase foarte diminuate. Aceste sentimente s-au accentuat într-o măsură considerabilă, grație intrării în clasele înalte a oamenilor provenind din clasele de jos: străini, liberți, şi alte persoane pe care imperiul roman i-a introdus în clasele superioare" (p.1302).

"Reforma protestantă, în secolul al XVI-lea, revoluția engleză în perioada lui Cromwell, revoluția franceză de la 1789, implică uriaşe maree religioase care, ieşite din clasele inferioare, submerg scepticismul claselor superioare" (p.1303).

Iată dar, o idee de generalitate mai înaltă: toate revoluțiile sunt simple creste de val ale unor mişcări mai ample şi masive, de natură religioasă. Cum este creasta valului e mai puțin important. Semnificația este că, din adâncuri sunt stârnite uriaşe mişcări religioase capabile să recupereze pentru istoria vie clase sceptice, aristocrații istovite, iar când valul acesta nu le conduce la mal va sfârşi prin a le înghiți în vastul cimitir al istoriei.

Elitele cuprind "anumite agregate, adeseori rău definite, pe care le numim aristocrații."

Există situaţii în care numărul celor care aparţin acestor aristocraţii posedă caracterele necesare pentru a rămâne în cadrul elitei.

"Membrii acestor aristocraţii pot juca un rol variabil în elita guvernamentală sau pot fi eliminaţi. Cu câteva excepţii, la origine, aristocraţiile războinice, religioase, comerciale, plutocraţiile, trebuie să fi făcut parte din elită şi uneori aceasta era în întregime constituită din ele... Atunci eticheta corespundea caracterului efectiv. Dar apoi, cu timpul, se produse o fisură, adesea considerabilă şi câteodată foarte serioasă;... aristocraţiile care, la origine, jucaseră un rol important în elita guvernamentală, sfârşiră prin a nu mai constitui decât o parte minimă. Este ceea ce s-a întâmplat mai ales cu aristocraţia războinică.

Aristocraţiile nu durează... Este incontestabil că după o anumită perioadă ele dispar. Istoria este un cimitir de aristocraţii. Poporul atenian constituie o aristocraţie, în raport cu restul populaţiei, al metecilor şi al sclavilor. El dispăru fără a lăsa nici o descendenţă. Diversele aristocraţii romane dispărură... În Germania, aristocraţia actuală este, în mare parte, constituită din descendenţii vasalilor vechilor seniori" (p.1303-1304).

Analiza lui Pareto capătă accente speciale şi o tonalitate gravă pe măsură ce se apropie de tema

dispariției aristocrațiilor. O poezie tragică, un ton elegiac invadează pagina ştiințifică şi verbul capătă forță evocator-nostalgică.

Distincția lui Pareto dintre aristocrații şi elite ne previne, odată în plus, că termenul de "elită" este cu adevărat un "concept limită" izvodit mai mult cu rosturi metodologice decât teoretice propriu-zise. Conținutul operațional al acestui termen este partea vie a unei elite, aceea care deține rolul nuclear în jocul elitelor. Aristocrația are ceva tragic în sensurile ei, elita nu; este o noțiune îndeajuns de neutră.

Răzbate, iată, şi la Pareto, în plină sociologie pozitivistă, direcția morală. Aristocrațiile sunt polul moral al societăților; ele dau direcția şi înțelesurile mai înalte ale acestora.

Decadența aristocrațiilor nu este un fenomen strict cantitativ. Nu numai numărul lor este acela care scade ci şi calitatea lor; energia lor diminuează şi se modifică proporțiile reziduurilor care le-au ajutat să dobândească putere şi să o conserve. Baza de recrutare a clasei guvernante, deci, nu sunt indivizii, ci "familiile care vin din clasele inferioare, îi aduc energia şi proporțiile de reziduuri necesare menținerii puterii" (p.1304).

Dacă aceste mişcări încetează, câte una ori amândouă, "pătura guvernantă merge spre ruină şi

aceasta antrenează adesea cu ea şi pe aceea a naţiunii întregi. Acumularea de elemente superioare în clasele inferioare şi, invers, de elemente inferioare în clasele superioare, este o cauză puternică de perturbare a echilibrului".

Schimbarea elitei guvernamentale îmbracă două forme:

a) forma transformării lente şi continui;

b) forma unor perturbări bruşte şi violente.

"Din timp în timp, observăm perturbări bruşte şi violente, similare inundaţiilor unui fluviu; Apoi noua elită guvernamentală reîncepe a se modifica lent şi continuu: fluviul, reintrat în matca sa, se scurge din nou regulat" (p.1305).

Există deci forme evoluţionare şi forme revoluţionare de schimbare.

"Revoluţiile se produc pentru că, fie din cauza unei încetiniri a circulaţiei elitelor, fie dintr-o altă pricină, elemente de calitate inferioară se acumulează în straturile superioare. Aceste elemente nu mai posedă reziduurile capabile să le menţină la putere, şi ele evită să facă uz de forţă; în vreme ce în clasele inferioare se dezvoltă elementele superioare, care posedă reziduurile necesare pentru a guverna şi care sunt dispuse să facă uz de forţă" (p.1305)

În general, liderii celor din clasele inferioare, în revoluții, provin din clasele superioare, întrucât acestea posedă calitățile intelectuale utile conducerii, în vreme ce le lipsesc acele reziduuri repartizate în clasele inferioare. Compoziția reziduurilor într-o societate, aşadar, explică deopotrivă stabilitatea şi schimbarea. Existența societăților se explică prin aceea că la majoritatea membrilor lor sentimentele corespunzătoare reziduurilor sociabilității sunt puternice. Există însăşi indivizi la care o parte a acestor sentimente slăbesc ori chiar dispar cu totul. Dacă nevoia de uniformitate e destul de puternică la toți indivizii, nu se va produce îndepărtarea nici unuia de la uniformitățile existente". Dacă, din contră, această nevoie lipseşte, societatea nu va subzista. Societățile reale se află între cele două extreme. În raport cu această stare intermediară se ridică şi problema folosirii forței în societate. Unii vor s-o folosească pentru a reprima "dizidenții" (pentru a-i constrânge la uniformitate), alții pentru a transgresa uniformitățile existente (deopotrivă cele de ordin material şi pe cele de ordin intelectual). Există întotdeauna, în societate, un număr mic de înşi care pot, cu condiția de a fi violenți, să-şi impună voința guvernanților.

5.”Pentru a împiedica violența ori pentru a-i rezista”, clasa guvernantă poate folosi şi ea violența ori, dimpotrivă, “recurge la şiretenie, la fraudă şi corupție sau, într-un cuvânt, guvernanții din lei se preschimbă în vulpi... /s. red/. A la long, un atare mod de a acționa produce un efect puternic asupra selecției clasei guvernante, în care doar vulpile sunt chemate să facă parte, în vreme ce leii sunt respinşi. În acest caz, cel ce cunoaşte cel mai bine arta de a-şi slăbi adversarul prin corupție, de a recupera prin fraudă şi înşelăciune, ceea ce părea a fi cedat la presiunea forței, acela este cel mai bun dintre guvernanți... În acest fel, reziduurile instinctului combinărilor (I-a clasă) se întăresc în clasa guvernantă; cele ale persistenței agregatelor (clasa a II-a) slăbesc, întrucât primele sunt utile în arta expedientelor spre a descoperi combinații ingenioase care vor fi folosite în locul rezistenței deschise; în vreme ce reziduurile clasei a II-a se vor înclina în fața rezistenței deschise, şi un sentiment puternic al persistenței agregatelor va împiedica suplețea... Predominarea instinctelor combinărilor, slăbirea persistenței agregatelor, predispun clasa guvernantă să se preocupe mai mult de prezent şi să-i pese mai puțin de viitor. Individul prevalează asupra familiei, cetățeanul asupra colectivității şi asupra națiunii. Interesele

prezente sau din viitorul imediat, ca şi interesele materiale prevalează asupra intereselor viitorului îndepărtat şi asupra intereselor ideale... O parte a fenomenelor se observă şi în relaţiile internaţionale. Războaiele devin esenţialmente economice. Sunt evitate cele contra celor puternici; nu se atacă decât slabii. Aceste războaie sunt socotite înainte de orice o speculaţie." (p.1386-1387).

La rândul lor, cei care fac parte din stratul guvernaţilor cuprind un număr de indivizi dispuţi să folosească forţa şi dacă îşi găsesc lideri capabili să-i conducă vor izbuti să deposedeze clasa guvernantă de putere. Chestiunea este cu atât mai lesnicioasă când cei din această clasă sunt motivaţi de sentimente umanitare. Iată de ce o "aristocraţie umanitară şi închisă sau puţin deschisă, realizează maximum de instabilitate" (p.1387). E mult mai greu să deposedezi de putere o clasă guvernantă care se slujeşte pentru a guverna de şiretenie, fraudă, corupţie. Aceasta îi va asimila pe cei ce prezintă aceleaşi caracteristici din clasa guvernată. aşa se face că în clasa guvernată instinctul combinărilor slăbeşte într-o oarecare măsură. Dar dată fiind marea diferenţă numerică între elită şi masă, ceea ce pierde masa e mult mai puţin decât ceea ce câştigă elita sub aspectul compoziţiei.

Deci numărul membrilor este o chestiune crucială pentru elită, nu şi pentru masă.

În plus, în clasa guvernată rămân destui indivizi care posedă instinctul combinărilor şi nu sunt folosiți în politică. Aceasta conferă o stabilitate societăților.

Iată dar o regularitate: în clasa guvernată tind să predomine instinctele persistenței agregatelor, în cea guvernantă, tind să predomine instinctele combinărilor. Când diferența devine foarte mare, se produc revoluțiile.

Acestea dau puterea unei noi clase care va provoca o întărire a instinctelor de persistență a agregatelor şi această clasă adaugă proiectelor de scurt termen, pe cele de lung termen, propun scopuri ideale şi îndepărtate; scepticismul cedează în fața credinței.

Considerațiile se pot aplica şi la analiza relațiilor internaționale. Când un popor are o compoziție în care predomină instinctele combinărilor, acesta este predispus la ruină şi el îşi poate răscumpăra decadența prin viclenie, corupție etc, ba chiar prin operații de cumpărare a păcii. De regulă însă, această concentrare a instinctului combinărilor se produce doar în clasele superioare nu în tot poporul. În războaie suntem uimiți de energia claselor de jos. Uneori, ca în Cartagina,

această energie nu este suficientă spre a salva patria întrucât războiul a fost rău pregătit şi rău condus de clasele dirigente ale ţării (p.1389). Alteori, ca în Revoluţia franceză, energia populară este suficientă pentru a salva patria întrucât duşmanii s-au confruntat cu aceleaşi "clase dirigente", ceea ce-a procurat timpul necesar "claselor inferioare ale societăţii să deposedeze de putere propria lor clasă dirigentă şi să-i substituie o alta mult mai energică şi în care instinctele persistenţei agregatelor se găsesc într-o proporţie superioară" (p.1389).

Este un caz tipic de revoluţie în interiorul războiului.

Raportul dintre cele două clase de reziduuri se reproduce întocmai şi în cazul grevelor.

"Greviştii care fac parte din popor, la care regăsim o abundenţă de reziduuri din a II-a clasă, au nu pur şi simplu propriile interese ci şi un ideal. Patronii sunt «speculatori» care fac parte din clasa îmbogăţită prin combinaţii şi au, din contră, reziduuri din prima clasă... Printre ei se află mulţi demagogi plutocraţi, abili în a întoarce evenimentele în favoarea lor" (p.1398).

Relaţia dintre aceste reziduuri şi folosirea forţei este cât se poate de clar marcată de Pareto. Când, într-o ţară, o clasă guvernantă A, absoarbe cele mai multe elemente din toată populaţia sub aspectul

şireteniei, clasa guvernată B este privată în mare parte de aceste elemente şi astfel nu mai are speranţe să învingă vreodată clasa A, atâta vreme cât ar lupta cu ea în baza aceloraşi elemente. Or cel ce foloseşte şiretenia e mai puţin capabil să folosească forţa.

"În consecinţă, dacă se acumulează în partea A oamenii care ştiu mai bine să se folosească de viclenie, consecinţa este că se acumulează în partea B oameni mult mai apţi să folosească forţa" (p.1400).

Aceasta este o "lege sociologică" referitoare la regimul violenţei sociale şi ea are statut teoretic, de rang similar cu ideea durkheimistă despre anomie, precum am amintit.

În concepţia lui Pareto, cauza violenţei este dezechilibrul dintre cele două clase de reziduuri între elită şi masă. În genere, partea B aduce în elita guvernantă a societăţii o mare cantitate de reziduuri ale persistenţei agregatelor. Graţie acestora, colectivitatea redobândeşte stabilitate şi forţă. O elită cu o slabă proporţie de reziduuri ale persistenţei agregatelor este şi ea "degenerată" şi antrenează societatea însăşi pe drumul ruinei.

6."Dacă clasa guvernantă pierde prea multe sentimente ale persistenţei agregatelor, se ajunge la un punct în care nu mai este capabilă de a-şi mai

apăra, nu numai propria-i putere, ci ceea ce este şi mai rău, chiar independența țării" (p.1402).

În general deci, se poate constata că elementele alcătuitoare ale unei societăţi se află într-o dependență mutuală şi că, în plus, această dependență nu se desfăşoară la întâmplare, ci se structurează alcătuind ceea ce Pareto denumeşte "cicluri ale dependenței mutuale". Acestea sunt cele de care atârnă echilibrul sistemului social.

Elementele din care se compune societatea sunt:

"(a) reziduurile; (b) interesele; (c) derivațiile; (d) heterogeneitatea şi circulația socială".

Aceste elemente nu variază la întâmplare ci într-o dependență mutuală. Dependențele mutuale la rândul lor, se organizează în patru cicluri, după cum urmează:

I (a) acționează asupra lui (b), (c), (d);

II (b) acționează asupra lui (a), (c), (d);

III (c) acționează asupra lui (a), (b), (d);

IV (d) acționează asupra lui (a), (b), (c).

Dintre acestea toate, combinarea de tipul I reproduce o parte foarte importantă a fenomenului social, tocmai pentru că reziduurile se schimbă cel mai greu, puțin şi lent, ceea ce asigură "continuitatea societăților umane".

Combinarea a II-a descrie o parte considerabilă a fenomenului social în care interesele sunt predominante.

Combinarea a III-a este de importanța cea mai mică dintre toate şi se referă deci la influența derivațiilor asupra celorlalte. Faptul că i se conferă o importanță mare este el însuşi rezidual şi se leagă de activitatea «intelectualilor», în special a umanitarilor care conferă o importanță exagerată (religioasă) zeiței "Raţiunii".

În fine, combinarea a IV-a se referă la influența circulației elitelor asupra celorlalte elemente. Am reținut, de exemplu, că atunci când circulația nu se desfăşoară, se produce o concentrare a reziduurilor de clasa I în elită şi a celor care țin de persistența agregatelor în masă.

"Acțiunile şi reacțiunile se desfăşoară în cerc; de exemplu, începând cu combinația I, se ajunge la combinația a IV-a şi aceasta, din nou trece la combinația I. În combinările I, elementul (a) acționează asupra lui (d); în combinația a IV-a, elementul (d) acționează asupra lui (a); apoi se revine la combinația I, prin care (a) acționează din nou asupra lui (d) şi aşa mai departe" (p.1411).

Pareto distinge în aceste acțiuni şi reacțiuni "efectele imediate (variațiile lui (a), (b), (c), (d) provocate prin combinarea (I) şi mediate (în

virtutea altor combinări, variațiile lui (b), (c), (d) fac să varieze şi (a). Prin mişcarea circulară menționată, această variație se repercutează în combinarea I şi dă naştere la noi variații ale lui (a), (b), (c), (d). (ibid.)."

În fine, Pareto propune o altă distincție între "echilibrul teoretic" (obținut prin considerarea unuia sau mai multora dintre elementele (a), (b), (c), (d) (în loc de a le lua în considerare pe toate) şi "echilibrul concret pe care-l observăm în societate" prin considerarea tuturor elementelor, a tuturor efectelor şi a tuturor acțiunilor şi reacțiunilor.

Ştiința economică, bunăoară, operează cu un echilibru teoretic. Dacă ar fi să ne referim ilustrativ la o combinație, să zicem cea de tipul IV, ar trebui să fim atenți atât asupra efectelor directe cât şi mediale.

"Astfel, acțiunea mediată a intereselor asupra reziduurilor nu e neglijabilă. La o națiune preocupată exclusiv de interesele sale economice, sentimentele care corespund combinărilor sunt exaltate, cele care corespund persistenței agregatelor sunt disprețuite..." (p.1417).

"La popoarele în care predomină reziduurile persistenței agregatelor, acestea sunt aduse în clasa guvernantă, fie prin infiltrații (circulația elitelor, n.

n.), fie prin comoţii, în cadrul revoluţiilor" (p.1425).

La popoarele moderne, industriile, comerţul, agricultura, au nevoie de capitaluri enorme. Ca atare, ele au nevoie de economii. Or, "oamenii aventuroşi, în căutare de noi combinaţii", care abundă în cadrul societăţilor de ciclu industrial, economisesc puţin.

"În consecinţă, clasa guvernantă industrială şi comercială are nevoie de un substrat de oameni diferiţi, care economisesc" (p.1425-1426).

Iată dar că pentru analiza sociologică a acţiunilor economice nu este suficientă relaţia dintre primele două clase de reziduuri. Aceasta trebuie dublată printr-o relaţie nouă care vizează distribuţia altor două tipuri: tipul S (speculativul) şi tipul R (rentierii). De combinaţia acestora într-o elită atârnă soarta afacerilor şi orientarea economiilor.

Tot astfel, în analiza organizaţiilor intervine un alt cuplu noţional, cel referitor la conduitele birocratice şi inovatoare. În toate acestea însă, conceptul central este cel de compoziţie a conduitei în raport cu elemente a căror variaţie se înscrie pe un continuum bipolar:

a) instinctul combinărilor-persistenţa agregatelor;

b) speculatori-rentieri (S-R);

c) birocraţi-inovatori etc.

V. Pareto a ridicat deci polaritatea la rang de metodă sociologică şi a propus un demers de cercetare sociologică bazat pe utilizarea "valorilor polare". Conceptul central în acest demers este, să ne reamintim, cel de compoziţie a conduitelor sociale.

Sociologia lui Pareto aşează deci în centrul analizelor conduita umană. Aceasta este punctul de intersecţie a tot ceea ce se întâmplă la nivelul societăţilor globale ca şi la nivelul indivizilor. Povestea omului şi a societăţilor este deci imprimată în matricea conduitei sociale şi individuale. Raţionalitatea şi raţionalizările reprezintă nivelul maxim de putere al omului.

Iar spaţiul raţionalizărilor este posibil, să nu uităm, graţie utilizării non-logice a funcţiilor logice.

Povestea nevoii de logică înscrisă în natura umană capătă la Pareto o întorsătură neaşteptată, îngăduind cea mai strălucită recuperare a iraţionalului pentru ştiinţă şi în domeniul ştiinţificului.

XVII. MAX WEBER. SOCIOLOGIA COMPREHENSIVĂ. TIPUL IDEAL.

OCCIDENTUL ŞI NOUA DIRECŢIE A ISTORIEI UNIVERSALE.

1. Raţionalismul occidental. 2. Raţiune şi raţionalizare. Comprehensiune şi explicaţie. 3. Tipul ideal. 4. Acţiunea socială.

1. Cu V. Pareto, sociologia europeană formulează ideea corelaţiunii dintre creativitate şi violenţă. Teza lui V. Pareto este că elitele au în istorie o funcţie creatoare pe când masele au o funcţie conservatoare. Concentrarea în cadrul elitelor a reziduurilor din prima clasă (instinctul combinărilor) face din ele agenţi ai inovaţiei, căutătoare ale unor noi combinaţii, diferite de cele consacrate. Aceeaşi tendinţă care sporeşte în elită predispoziţia combinatorie (spre creativitate) îndepărtează elita de masa conservatoare până acolo încât circulaţia socială a elitei se opreşte şi astfel se creează conjunctura violenţei sociale.

Această lege a corelaţiunii creativităţii şi violenţei este cea mai gravă sfidare a tezei raţionalităţii socio-umane. Raţionalizarea prin creaţie conduce, paradoxal, la efecte iraţionale sau, în orice caz, se asociază cu o acumulare a iraţionalităţii în sistem astfel că se creează conjunctura exploziilor sociale, a violenţelor, a

recursului la forță şi deci a schimbărilor bruşte, revoluționare.

În acest punct, teza lui Durkheim, după care conduita creatoare preschimbă contactele agresive în contacte cooperative, în stare a genera o nouă formă de solidaritate socială (cea organică), este puternic clătinată. Accentul pus pe problema ordinii sociale se deplasează către problema raționalității (sau irațională) conduitei umane (individuală şi socială).

Problema raționalității umane capătă iată, o poziție centrală în preocuparea spiritului european. Punctul celei mai dezvoltate formulări a acestei problematici în cadrul sociologiei europene, este, mi se pare, sociologia lui Max Weber. Sociologul german, născut la 1864 şi mort la 1920, a parcurs biografic un interval istoric devastat de "hybrisul epocii wilhelmine" (G. Jung), astfel încât nu s-ar mai fi poticnit de nici o iluzie cu privire la rostul şi destinul societății europene.

Îmbrățişând ideea că în istoria modernă se manifestă o tendință spre raționalizarea societății omeneşti, sociologul german se grăbeşte a preciza că este vorba despre o tendință care s-a ivit într-o societate anume, cea european-occidentală, fiind legată de o civilizație anumită, cea capitalistă

occidentală şi avându-şi propria ei contrafață irațională.

(1) Raționalitatea sociala deci este istorică, este (2) cultural determinată şi (3) supusă adică unor contexte interpretative variabile, prin care devine inteligibilă (comprehensibilă).

Această triplă determinație a raționalității cenzurează drastic teza raționalismului individualist şi a rațiunii abstracte, universale. Teza raționalității unice, credința pseudoreligioasă într-o "rațiune" abstractă, universală şi anistorică, în stare a regla toate afacerile omeneşti şi a chema toate epocile şi toate culturile în fața tribunalului ei, este părăsită, cum vedem, de către spiritul teoretic cel mai reprezentativ al secolului al XIX-lea în favoarea tezei unei raționalizări istorice progresive a societății. Raționalizări în termenii scopurilor şi valorilor de orientare (finale), de cel mai variat caracter "au existat în diferite sectoare ale vieții şi în toate ariile culturii". (M. Weber, *The Protestant Ethic*..., p.26).

Raționalizarea progresivă a societății moderne, însă, îşi are rădăcinile în "raționalismul occidental" şi îmbracă "forma occidentală modernă". Iată de ce, pentru a caracteriza varietatea raționalizărilor din perspectiva istoriei culturale este necesar să ştim "care departamente ale vieții sunt raționalizate şi în

ce direcţie" (ibid). Corespondentul acestui "proces de raţionalizare" este civilizaţia occidentală sau "raţionalismul occidental". Max Weber este înclinat să distingă raţionalismul occidental de celelalte forme istorice de raţionalizare prin aceea că numai în cadrul civilizaţiei occidentale se manifestă o "linie de dezvoltare de valoare şi semnificaţie universală. Numai în Occident ştiinţa există la un stadiu de dezvoltare pe care-l recunoaştem azi ca valid" (*The Protestant Ethic*..., p.13).

Reflecţii teologice şi metafizice au existat pretutindeni, dar numai în Creştinism se dezvoltă deplin o teologie sistematică. Cunoştinţe şi observaţii de mare rafinament au existat peste tot, în India, China, Egipt, dar în Babilon şi în altă parte "astronomiei i-a lipsit... o fundamentare matematică pe care a primit-o întâi de la greci." (ibid). "Intelectul grecesc a fost creatorul mecanicii şi al fizicii" (ibid). ştiinţelor naturale indiene le-a lipsit "metoda experimentală care a fost... un produs al Renaşterii" (ibid).

Medicinei orientale i-a lipsit o fundamentare biologică şi chimică. ştiinţelor politice orientale le-a lipsit o "metodă sistematică" şi "posesiunea conceptelor raţionale".

"O structură precum dreptul bisericesc /canon law/ este cunoscută doar în Occident." (ibid., p.14).

În muzică, unificarea contrapunctului cu armonia, ceea ce Weber numeşte "muzica armonică raţională" etc, organizarea ansamblurilor instrumentelor de suflat, sonatele, simfoniile, opera, instrumentele fundamentale, orga, pianul şi violina etc, sunt cunoscute doar în Occident, În arhitectură, utilizarea raţională a boltei gotice ca "mijloc de distribuire a presiunii şi a spaţiilor de acoperiş de toate formele", ca şi fundarea unui "stil" comun sculpturii, picturii etc, creat în Evul Mediu, nu apar decât în Occident. Tiparul a existat şi în China, dar o literatură tipărită, posibilă graţie numai tiparului, presa şi periodicele, au apărut doar în Occident. (p.15).

Un personal specializat, ca şi o dezvoltare raţională, sistematică şi specializată a ştiinţei sunt toate realităţi strict occidentale. Nici o altă civilizaţie n-a depins ca Occidentul de o organizaţie de funcţionari special formaţi.

"Statul, în sensul unei asociaţii politice, cu o constituţie scrisă, raţională, cu un sistem juridic raţional ordonanţat, cu o administraţie întemeiată pe legi şi reguli raţionale, administrată de funcţionari specializaţi este cunoscut, în această combinaţie de caracteristici doar în Occident" (p.17)

"Capitalism şi întreprinderi capitaliste chiar cu o raţionalizare considerabilă a calculului capitalist au existat în toate ţările civilizate ale planetei... Dar Occidentul a dezvoltat capitalismul atât cantitativ cât şi în tipuri, forme şi direcţii care n-au mai existat nici unde" (p.20).

Comercianţi, împrumuturi, bănci, tranzacţii, asociaţii, bancheri, speculatori, credit, capitalism financiar au existat mereu. "Dar în epoca modernă, Occidentul a dezvoltat în adiţiune la acestea, o formă de capitalism foarte diferită care n-a mai apărut niciodată şi nicăieri: organizarea capitalistă raţională a muncii libere" (p.21). Toate aceste direcţii de dezvoltare politică, artistică, ştiinţifică, economică urmând o cale spre raţionalizare sunt particulare Occidentului şi constau în generalizarea aceloraşi principii raţionale în domeniile cele mai diverse, ceea ce le conferă o valabilitate universală, le face adică universal valabile.

Aceste principii sunt ilustrate de un tip de acţiune pe care Max Weber o consideră "acţiune raţională în finalitate".

Această acţiune este matricea din care a izvorât un model de societate opus tipului tradiţional al societăţii de status, model pe care Weber îl denumeşte "societate de piaţă".

2. Problema raționalității şi a raționalizării capătă o poziție centrală în sociologia weberiană. Tot ceea ce se întâmplă în lumea modernă stă sub semnul raționalizării. Această raționalizare are înțelesuri comune, dar şi diferite la Max Weber şi la Pareto, care şi el situase, cum ne amintim, raționalizarea în centrul sistemului său sociologic.

Pareto înțelegea prin raționalizare două aspecte:

a) el făcuse observația, mai întâi, că acțiunea umană nu este determinată nici strict instinctiv, nici strict logic, ci preia o direcție reziduală fixată în şi prin stările psihice profunde ale omului (reziduurile);

b) urmând această direcție (care nu e logic determinată ci sensibil direcționată, are la bază sentimentele profunde, cvasiinstinctive, pe care Pareto le numeşte reziduuri) o justifică şi recurge în acest sens la "teorii", la formule şi la construcții religioase, metafizice, juridice, morale etc, numite derivații.

În sensul acesta, raționalitatea umană la Pareto cuprinde două clase de conduite subsumabile celor două tipuri de acțiuni umane: acțiuni logice şi acțiuni non-logice.

Distincția aceasta are la bază, cum bine observă R. Aron, o alta mai profundă, aceea dintre observator şi actor.

În accepția lui Pareto, acțiunea logică este aceea a observatorului, adică a celui care se situează în afara fenomenelor cercetate, pe care le consideră doar ca fapte externe. Observatorul obține, deci, cunoştințe despre regularitățile observabile din exterior, ale faptelor, ferindu-se de interpretarea lor subiectivă, care este reziduală şi se manifestă sub forma derivațiilor.

Actorul, în viziunea weberiană, dimpotrivă, dă un sens conduitei sale şi acest "sens vizat" de actor este de o importanță aparte, fiindcă actorul participă la existență în şi prin sensurile pe care el le atribuie lucrurilor, persoanelor şi altor fapte sociale.

Cunoaşterea ştiințifică nu se poate dezinteresa de acest sens şi deci nici nu poate ignora actorul în favoarea observatorului tocmai pentru că lumea nu este pur şi simplu o lume dată ci o lume construită în şi prin sensurile actorilor, în şi prin valorile lor şi deci prin variabilitatea spațio-temporală a contextelor lor culturale.

Lumea socială este deci o lume cultural construită, ceea ce înseamnă că sociologia trebuie să fie o ştiință culturală şi o ştiință a culturilor. Ea trebuie să fie deopotrivă o ştiință explicativă şi comprehensivă.

Actorul cu toată subiectivitatea lui redobândeşte pentru sine o şansă gnoseologică ce părea compromisă la Pareto.

Cunoaşterea sociologică este concomitent explicație cauzală şi comprehensiune. şi aceasta pentru că activitatea umană este totodată o "activitate semnificativă". (Există, fără îndoială, comportamente strict reacţionale, care deci nu poate fi asimilate activităților semnificative).

"Orice obiect artificial, o maşină de exemplu, este susceptibilă de a fi interpretată şi înțeleasă pornind de la sensul pe care activitatea umană (ale cărei direcţii pot fi foarte diverse) l-a atribuit (sau a vrut să-l atribuie) fabricării şi utilizării acestui obiect; dacă n-o raportăm la acest sens, maşina rămâne total incomprehensibilă" (p.6).

Ceea ce nu înseamnă că ea nu poate intra în sfera acțiunii umane şi nu poate fi luată în considerare ca "dat" sau ca element "noncomprehensibil".

Primul lucru care se cere lămurit, aşadar, se referă la această dublă caracterizare a cunoaşterii sociologice: de a fi comprehensivă şi explicativă. Ce înțelege M. Weber prin comprehensiune şi ce temeinicie putem găsi tentativei sale de a recupera dimensiunea comprehensivă pentru ştiința societății?

Ce raport poate fi stabilit între comprehensiune şi explicaţii?

"Pentru noţiunea de «comprehensiune», ne previne Weber, vezi *Allgemeine Psychopathologie* a lui K. Jaspers..." (cf. *Économie et Societé*, p.3)

Filosoful german aşezase în centrul operei sale distincţia, preluată apoi de Weber, între explicaţie şi comprehensiune. Există, spune Weber, o limită de înţelegere a "comprehensiunii intrinseci a semnificaţiilor" unor experienţe. "O nevroză o putem înţelege, nu însă întotdeauna şi o psihoză" (cf. R. Aron, p.505).

"Inteligibilitatea" aşadar, poate să dispară din "fenomenele patologice", care deci "încetează de a fi inteligibile chiar dacă sunt explicabile" (ibid. p.505).

Desigur, cum o să vedem când ne vom referi la ideal-tipul weberian, *nu există nici o suprapunere între inteligibilitatea socială şi cea psihologică.*

Comprehensiunea, înţelegerea interpretativă, poate fi explicativă în măsura în care înţelegem motivaţia, sensul pe care o persoană l-a atribuit acţiunii sale.

Prin acest tip de comprehensiune avem acces la acele "ansambluri semnificative inteligibile" care dezvăluie temeiul acţiunii respective. Această

comprehensiune poate fi socotită o explicație a derulării activității.

Actul înțelegerii interpretative (esența comprehensiunii) semnifică deci decuparea cadrului de înțelesuri (sensul) vizate de un actor în raport cu:

a) "un caz particular (un studiu istoric de exemplu)""

b) cu o situație "medie" (ca în "studiul sociologic al maselor de exemplu");

c) cu o "construcţie ştiinţifică. (sens ideal-tipic)" care ne permite a "degaja tipul pur, adică ideal-tipul unui fenomen care se manifestă cu o anumită frecvență. Conceptele sau «legile» pe care le stabileşte teoria pură a economiei politice constituie, de exemplu, construcții ideal-tipice de acest gen."(p.8)

Interpretarea semnificativă nu este obligatoriu şi o interpretare valabilă din punct de vedere cauzal. Ea nu este, prin ea însăşi decât o ipoteză cauzală fiindcă:

a) "motivele invocate şi «refulările» (motivele nemărturisite) disimulează adesea chiar agentului contextul, cadrul real în care se desfăşoară activitatea, astfel că mărturisirile cele mai sincere nu au decât o valoare relativă.

b) Anumite procese externe ale activității care nouă ne apar ca «similare» sau «analoage», pot

avea ca fundament... ansambluri /contexte/ semnificative diverse;"(op. cit. ibid.).

c) "În raport cu situațiile date, agenții sunt adesea animați de tendințe opuse, aflate în luptă... ştim că în numeroase cazuri nu putem aprecia... forța relativă cu care se exprimă în activitatea /actorului/ diversele relații semnificative care se confruntă în «conflictul motivelor», deține sunt toate egal inteligibile."

Când vrem să facem o inferență cauzală, nu avem, adesea, la dispoziție alt mijloc decât «experiența mentală» (a imagina "succesiunea posibilă de elemente singulare în lanțul motivelor şi a construi cursul probabil al lucrurilor în acest caz").

În atari situații însă, trebuie să dublăm criteriul "adecvării semnificative" (coerența comportamentului) cu criteriul "purificării prin experiență".

"Vom considera «semnificativ adecvat» un comportament care se dezvoltă cu o asemenea coerență încât relaţia dintre elementele sale este recunoscută ca alcătuind un cadru (ansamblu) semnificativ tipic, adecvat în raport cu obişnuințele noastre medii de a gândi şi a simți.

Din contră, vom socoti «cauzal adecvată» o succesiune de procese în măsura în care,

respectând regulile experienței, există o şansă ca acea succesiune să se deruleze constant în aceeaşi manieră.

Este, de exemplu, semnificativ adecvată soluția la o operație aritmetică în măsura în care este justă (tipică) în raport cu normele curente ale calculului şi raționamentului". /ş.a. red/ (p.10).

Max Weber face o distincție, care se va accentua în cadrul sociologiei subiectiviste, între sensul "vizat" şi "sensul obiectiv valabil". În orice act de cunoaştere trebuie raportate cele două registre obținându-se astfel ceea ce sociologul german va numi "interpretare cauzală justă".

"O interpretare cauzală justă a unei activități concrete înseamnă că derularea exterioară şi motivul sunt recunoscute ca raportându-se unul la altul şi ca fiind inteligibile (comprehensibile) în mod semnificativ în cadrul lor".

"Dacă adecvarea semnificativă lipseşte nu mai suntem decât în prezența unei simple probabilități statistice noncomprehensibile (noninteligibile), sau doar imperfect comprehensibile, chiar dacă regularitatea derulării (externă şi psihică, deopotrivă) se lasă exprimată într-un mod destul de precis cu cea mai mare probabilitate numerică."

"Regularitățile statistice care corespund într-o activitate socială unui sens vizat inteligibil pot fi

asimilate acelor tipuri de acte inteligibile pe care le numim «reguli sociologice». După cum, doar construcțiile raționale ale unei activități semnificative inteligibile pot fi socotite tipuri sociologice ale devenirii reale, observabilă în realitate cu o anume aproximație" (p.11).

Prin urmare, atât regulile sociologice cât şi tipurile sociologice sunt construcții raționale care sunt deopotrivă semnificativ adecvate şi cauzal adecvate.

Este de reținut aşadar, că în sânul realului se manifestă un tip de devenire care este deopotrivă semnificativ adecvată şi cauzal adecvată. Această devenire constituie cadrul unei raționalități referențiale în sociologia lui Max Weber.

3. Există deci o forță interioară prin care se manifestă acea calitate a omului de a introduce în existență sensuri şi intenții care nu există în ordinea ei cauzală. Se naşte astfel un tip de ordine semnificativă, în stare a-şi încorpora ordinea cauzală. Rațiunea la care se închinase omul secolului al XVIII-lea, care vedea peste tot una şi aceeaşi ordine a lucrurilor, fixată în principii cauzatoare definitive şi universale, este somată să părăsească total scena mentală a Europei. Locul ei este luat de acea idee conform căreia, despre existență, cel puțin despre cea umană, nu putem

spune că este raţională şi raţionalizată. Locul supremei biruinţe a acestei idei este chiar teoria despre cunoaşterea socială, prin tipurile ideale. Tipurile pure sau ideale nu sunt copiile unei realităţi sociale raţionale ci dezvoltarea până la ultimele consecinţe a unei raţionalizări, corespondentul unui experiment mental în real, cu ajutorul tendinţelor pe care cercetătorul le identifică în dinamica realului. În sensul acesta, tipurile pure nu descriu ci construiesc realitatea aşa cum aceasta ar fi dacă ar merge după acele tendinţe dinamice care mută realul în cadrele deplasate ale unei desfăşurări posibile, pur utopice, ideale.

Realul poate fi reconstruit pe calea ştiinţei şi cu mijloacele cunoaşterii, nu precum o simplă fotografie, ci ca pură idealitate în care se recunosc dezvoltările lui potenţiale pe acea direcţie fixată de tipul construit mental de către cercetător, deci pe o direcţie de mişcare virtuală, ideală.

Tipul ideal este aşadar forma supremă a biruinţei ideii de raţionalizare în locul ideii despre natura raţională a existenţei umane. Spiritul sociologiei pozitiviste care reprezintă biruinţa supremă a raţionalismului secolului al XVIII-lea nu concepe ştiinţa altfel decât pe baza unor date empirice, concrete şi strictamente materiale, în care altminteri spus, nu are ce căuta sensul introdus de

subiectivitate (decât cel mult ca o subiectivitate generică şi deci raţional-universalistă, aceea a logicii, care, din acest punct de vedere, are mai ales rostul de a frâna intruziunea subiectivă nu de a-i da puteri asupra realităţii materiale pure şi simple). O asemenea formă şi concepţie poate să ajungă cel mult la construirea unor "tipuri medii" în care, deci, diversul este redus, ca fiind neesenţial, la ceea ce este comun, central în variaţiunile concretului empiric, preluând dinamica acestuia într-un spaţiu de pură idealitate, utopic. Lucrurile acestea sunt posibile pentru că în cadrul acţiunilor lor oamenii folosesc intenţii şi urmează ei înşişi sensuri vizitate, se mişcă adică într-un spaţiu de idealitate, intrinsec afirmată în chiar actul derulării faptei omeneşti.

Tipurile ideale deci sunt tocmai potenţarea acestor sensuri vizate de actori, rezultatul "conducerii acestor sensuri la ultimele lor consecinţe logice" (E. Speranţia, op. cit, p.519).

Prin urmare, într-un anume sens, omul de ştiinţă supraaccentuează acea raţionalizare intrinsecă acţiunii sociale, astfel încât ştiinţa este, iată, chiar triumful ideii de *raţionalizare*, proprie secolului al XIX-lea, nu al ideii de *raţiune* proprie secolului al XVIII-lea. Este ca şi cum biruinţa ştiinţei vine exact de la renunţarea la ideea unei raţiuni universale în favoarea ideii de raţionalizare

în şi prin toată diversitatea semnificativ-axiologică a acțiunilor omeneşti.

Omul social, aşadar, nu este nici rațional, nici irațional, ci raționalizator. Ceea ce înseamnă că el are puterea de a raționaliza realul şi poate face acest lucru chiar într-o direcție iraționala (cazul supraaccetuării organizațiilor raționale ale marilor birocrații este un bun exemplu).

Desfăşurările variate ale istoriei preiau, în interiorul lor, modul nostru de a aprecia, de a judeca şi a voi, modul nostru de a vedea şi a "înțelege" (comprehensiunea) lucrurile, iar ştiința despre om şi societate, sintetizează sub forma tipului ideal tocmai această interioritate subiectivă a faptei obiective.

Dacă am stabilit că aceste tipuri pure sau ideale sunt expresia biruinței în ştiință a ideii de raționalizare în locul celei de rațiune universală, să stăruim încă mai mult asupra caracteristicilor acestor construcții fiindcă ele sunt totodată expresia biruinței concepției moderne a secolului al XIX-lea despre ştiința societății. Această concepție s-a transmis ca atare secolului al XX-lea şi acolo unde n-a fost împiedicată de forțe contrare, duşmănoase, ea a şi mijlocit mari cuceriri ale spiritului în teritoriul ştiințelor umane. aşa se face că centrul sociologiei mondiale s-a mutat în America tocmai fiindcă Noua Lume a preluat în forme genuine

spiritul acestui secol în vreme ce Europa, vechiul continent, s-a împotmolit tot mai greu în pozitivismul şi în raționalismul abstract al secolului al XVIII-lea. Lucrurile au fost agravate de succesul marxismului, o direcție care prin concepția filosofică aparține mai mult secolului al XVIII-lea decât celui de-al XIX-lea veac. Nu întâmplător cele două figuri, Marx şi Weber, au fost socotite, chiar în cadrul şcolilor marxiste, cei doi mari exponenți ai sociologiei mondiale.

Max Weber a fost caracterizat a fi drept un "Karl Marx al burgheziei", aşa cum, chipurile, Marx ar fi marele doctrinar al proletariatului. În România, Weber deja pătrunsese şi, în plus, mediul spiritual al culturii române prin avansul ideii kantiene în această cultură avea pregătite condițiile unei formidabile victorii a sociologiei pe această direcție. Performanțele de sociologie fenomenologică ale unor Mircea Vulcănescu, E. Speranția, ca să nu pomenim, şcolile culturologice prin Blaga, Noica şi Eliade, sunt o dovadă în acest sens. E. Speranția este primul sociolog fenomenolog european, înaintea lui A. Schutz, şi numai faptul că acesta a emigrat în SUA, adică într-un mediu pregătit să-i preia mesajul, explică recunoaşterea acestuia ca fiind întemeietorul noului curent sociologic denumit sociologie fenomenologică. Dacă războiul şi

năprasnica furoare marxistă, un adevărat *furor barbaricus*, de după război, n-ar fi oprit curentele teoretice româneşti, cultura română ar fi fost înaintemergătoare pe direcţia unor performanţe de valoare universală ale acestei sociologii de orientare subiectualistă. aşa, avem mari întemeitori fără urmaţi. În locul adevăraţilor urmaţi avem rollerismul şi neorollerismul proletcultului românesc ai căror exponenţi se mai află încă, în aceste zile, la pupitrele unor instituţii culturale româneşti.

Stăruinţa asupra spiritului sociologiei weberiene are pentru noi, deci, mai mult decât un înţeles de istoria sociologiei. Are un înţeles moral, axiologic, mai general şi oarecum "revoluţionar". Este expresia nevoii noastre revoluţionare de întoarcere la o tradiţie părăsită, la o promisiune şi deci la o libertate reprimată.

Pentru noi, ideea unei "fizici sociale" este mai mult decât un model învechit de ştiinţă. Ea este o idee politică. Faţă de acest model de ştiinţă Max Weber a propus sociologia comprehensivă care aşează în centrul ei metoda tipului ideal. Să zăbovim încă, deci, asupra înţelesului acestuia în sociologie. Putem face observaţia că iată, prin metoda tipului ideal, răsturnarea axului de gravitaţie începută timid cu A. Comte, este desăvârşită cu

Max Weber, care se află exact la polul opus sociologiei pozitiviste comte-iene. Axul este răsturnat şi cu această răsturnare axială, spiritul cel mai mare al Europei sociologilor şi sociologiilor, s-a aşezat la polul opus şi cu spatele spre secolul al XVIII-lea. Ideea despre tipul ideal este din punctul acesta de vedere, într-adevăr, cea mai "revoluționară" cucerire "reacţionară" a secolului al XIX-lea în domeniul metodologiei ştiinţelor socio-umane.

Construcţia ideal-tipică are sensul de a ne da acces la cunoaşterea «legilor».

"«Legile», termen prin care desemnăm în mod obişnuit multe propoziții generale ale sociologiei comprehensive - de exemplu legea lui Gresham- reprezintă «şanse» tipice, confirmate de observație, privind derularea unei activități sociale la care ne putem aştepta, în condițiile în care anumite fapte sunt date, fiind inteligibile (comprehensibile) prin raportare la motive tipice şi la sensul vizat în mod tipic de agenți. Ele sunt inteligibile şi univoce în măsura în care la baza derulării tipice se află motive pur raționale în raport cu un scop /în finalitate/ şi în măsura în care, totodată, relația mijloacelor cu scopul este univocă şi urmează, confirmându-le, lecțiile experienței" (p.16)

Sensul vizat al unui comportament are conţinut sociologic nu pur şi simplu psihologic.

Sensul unei operaţii aritmetice nu este psihic, observă Weber. Reflexia raţională a unui om în căutare de profit nu devine mai inteligibilă prin mijlocirea consideraţiilor «psihologice». Or tocmai asemenea "presupoziţii raţionale", sunt invocate de ştiinţa sociologiei. În sensul acesta, sociologia îşi are propria ei cale de acces la aceste "presupoziţii raţionale", deci la sensul vizat de agent. Această cale constă în construcţia tipurilor, cele prin care sociologul capătă acces la "regulile generale ale devenirii".

"Sociologia se opune istoriei care are ca obiect de analiză şi imputare cauzală acte, structuri şi personalităţi individuale, cultural importante. Elaborarea conceptelor proprii sociologiei îşi preia materialele, sub forma paradigmelor, din realităţile activităţii care sunt tot atât de importante şi pentru punctele de vedere ale istoriei" (p.17).

Prin urmare, cercetarea poate merge pe direcţie istorică, singularizantă, sau pe direcţie generalizantă. Distincţia între ştiinţele istorice care studiază succesiunea serială a faptelor irepetabile şi ştiinţele generalizante, care studiază faptele repetabile, identice în timp, fusese operată întâi în cultura europeană, de către A. D. Xenopol. Rikert

va relua ideea unei asemenea clasificări şi va atribui faptelor istorice calitatea de fapte de cultură, care sunt reductibile la valori: "în orice fenomen cultural este încorporată o valoare recunoscută de oameni" (apud, E. Speranția, p.519). Această distincție răzbate în miezul sociologiei weberiene, care se întemeiază pe constatarea că în cercetare intervine o selecție, astfel că orice reconstrucție este selectivă şi comandată de un sistem de valori" şi deci "există tot atâtea perspective istorice şi sociologice câte sisteme de valori servesc selecției" (R. Aron, op. cit, p.509).

Sociologul trebuie deci să aibă deopotrivă sensul relativismului cultural al enunțurilor sale, dar şi puterea detaşării de propriul său interes pentru a fi în stare să urmeze linia căutării unui răspuns universal valabil la o chestiune dată. Sociologul nu adaugă ceva, ci potențează ceea ce există. El reuşeşte lucrul acesta prin aceea că reconstruieşte spațiul inteligibil al activității sociale, în aşa fel încât aceasta să devină maxim inteligibilă.

Sociologia deci este o metodă (ştiință) a maximalizării sensurilor şi a spațiilor deschise (de idealitate şi transparență maximală).

Experiențele confuze şi relativ obscure străbătute de străluminările obscure ale sensurilor vizate de actorii sociali, devin, prin reconstrucția

sociologului, pe deplin transparente întrucât acesta potențează sensurile vizate, accentuează luminozitatea intrinsecă a acțiunii, purtând inteligibilitatea aceasta implicită la limită. Sensul trăit de actori devine sens conştientizat în toată complexitatea articulațiilor sale în lumea reală, în câmpul experiențelor.

Această inteligibilitate condusă la limită este tocmai tipul ideal. El potențează utopia interioară a fenomenului cercetat, construieşte, prin definiții, spațiul mişcărilor virtuale, potențiale, ale sensurilor vizate.

Construcția tipului deci nu vizează nici caracterele generale ale experiențelor particulare, ceea ce este conceptul aristotelic, nici trăsăturile comune, medii, ale variațiilor individuale, ci ceea ce este tipic, esențialul unei direcții semnificative sau al unui câmp de sensuri multidirecționale.

Când Weber vorbeşte despre capitalism el n-are în vedere nici caracterele generale ale unor cazuri particulare, nici trăsăturile comune sau medii ale variațiilor individuale în timp şi spațiu ale aceluiaşi fenomen, ci trăsăturile lui cele mai tipice, care alcătuiesc împreună un spațiu de idealitate şi de transparență maximă a fenomenului denumit astfel.

Aceasta este reconstrucția ideal tipică a fenomenului concret istoric şi ea potențează ceea ce

fenomenul prezintă în grade şi cu probabilităţi variabile, astfel că între fenomen şi tipul său ideal există o distanţă pe care n-o poate parcurge decât capitalistul perfect, adică cel care duce la maximă împlinire trăsăturile tipului. Ideal-tipul este deci şi criteriul axiologic dar şi măsura ontologică a fenomenului de cercetat, astfel că el dă seama şi despre originalitatea fenomenului, dar şi despre realitatea lui, cuprinde deci un fenomen în potenţializarea lui ideală. Ideal-tipul este deci şi spaţiul de profeţie şi predicţie al devenirii fenomenului.

Observăm deci că predicţia lui Max Weber se apropie de sensul ideii profetice. Predicţia ştiinţifică este spaţiul de împlinire, de maximă desăvârşire al unui fenomen, nu orice fel de devenire, ci numai devenirea întru perfecţiune, întru împlinirea lui. Sociologia ideal-tipică se apropie, iată, foarte mult de ideea de fiinţă recuperând ştiinţei devenirii realului o teorie despre împlinirea sau despre desăvârşirea realului, ca şi cum acesta ar avea şi o dimensiunea verticală nu doar una orizontală, de simplă desfăşurare.

Tipul ideal implică deci şi raportul cu valorile şi inteligibilitatea şi devenirea cauzală, ceea ce înseamnă că în devenirea reală sunt întrunite trei dimensiuni:

a) adecvarea semnificativă (în raport cu potențarea inteligibilității sale şi cu săvârşirea unui sau unor raporturi cu valorile);

b) adecvarea cauzală (confirmarea unei direcții ideal-tipice de mişcare şi devenire a fenomenelor concret-empirice, în raport cu variația lor în spațiu şi în timp);

c)devenirea conformă cu tipul ideal.

Ca pentru orice "ştiință generalizantă, abstracțiile care sunt proprii sociologiei" par nişte "concepte vide" în raport cu realitatea concretă, de ordin istoric. Prin aceasta ele procură o "univocitate sporită". Această univocitate se obține, arată Weber, printr-un "optim cât mai perfect cu putință al adecvării semnificative". Or această adecvare, în viziunea raționalismului clasic, se poate realiza grație "conceptelor şi regulilor raționale /raționale în finalitate sau raționale în raport cu o valoare/ (s.n.). Dar sociologia caută să decupeze cu ajutorul conceptelor teoretice şi precis adecvate semnificativ, fenomenele iraționale (mistice, profetice, pneumatice sau afective). Fie că obiectul său de studiu este rațional, fie că este irațional, sociologia se îndepărtează de realitate şi aduce servicii cunoaşterii tocmai pentru că, indicând gradul de aproximare al unui eveniment istoric în raport cu unul sau mai multe concepte, ea permite

integrarea acestui eveniment. Acelaşi eveniment istoric poate avea, de pildă, printr-unul dintre aspectele sale, o structură «feudală», printr-altul «patrimonială», prin altele «birocratic» şi prin altele «carismatic». Dacă dorim să concepem ceva univoc sub aceşti termeni, trebuie să cerem sociologiei să elaboreze tipuri («ideale») «pure» pentru fiecare dintre structurile acestea în stare a revela fiecare pentru sine unitatea unei adecvări semnificative cât de complet posibil, dar care, din această cauză, nu se prezintă probabil, sub această formă pură, mai mult decât o reacţie fizică pe care o considerăm din perspectiva ipotezei unui spaţiu absolut vid. Numai pe baza acestui tip pur («ideal») este posibilă o cazuistică sociologică." (p.18).

Ideal tipul poate avea un caracter raţional (ca în cazul teoriei economice) sau iraţional, dar de fiecare dată el este "construit într-o manieră semnificativ adecvată".

Ce diferenţă există între tipul ideal şi tipul mediu?

Tipul mediu permite caracterizarea "diferenţelor (variaţiilor) de grad" în raport însă cu fenomene care sunt, calitativ, de "aceeaşi natură". Or, arată Weber, în societate şi istorie, întâlnim activităţi care sunt determinate de motive care sunt "calitativ eterogene" între care nu poate fi stabilită o

"medie". În acest caz se stabileşte un tip ideal de acțiune în funcție de o "dezvoltare ideal-tipică" a cazului empiric. Această dezvoltare este rezultatul unui experiment mental în raport cu o direcție de raționalizare.

4. Max Weber ne previne că acțiunea socială poate urma patru direcții de dezvoltare ideal-tipică, fiecare dintre acestea constituind un tip ideal de acțiune socială:

a) acțiunea rațională în raport cu atingerea unui scop ("rațională în finalitate": *zweckrational*);

b) acțiunea rațională în raport cu o valoare ("rațională în valoare" - *wertrational*);

c) acțiunea tradițională (dictată de obiceiuri, obişnuințe, credințe, adică de ce-a de-a doua natură a omului);

d) acțiune afectivă sau emoțională (*affektuell*).

"Acționează rațional în finalitate, cel care-şi orientează activitatea după scopuri, mijloace şi consecințe subsidiare şi care confruntă în acelaşi timp în formă reflexiv-rațională scopurile şi mijloacele, scopul şi consecințele subsidiare şi în fine, diversele scopuri posibile între ele" (s. red. p.23).

Acesta nu este influențat nici de emoții, nici de tradiție.

Decizia între scopuri şi consecinţe competitive sau antagoniste poate fi adoptată pe baza unei orientări raţionale în valoare (deci prin raportare la o valoare). Orientarea raţională în valoare şi cea raţională în finalitate pot întreţine raporturi foarte diverse (de pildă, dispunerea diverselor scopuri într-o ordine ierarhică reflectată).

Comportamentul strict tradiţional la rândul său, aidoma imitaţiei şi reacţiei mecanice, este aproape "la limita a ceea ce denumim activitate semnificativă". Masa activităţilor cotidiene familiare, iată aici deopotrivă cele derulate mecanic, stereotip şi cele caracterizate printr-un ataşament relativ conştientizat la obiceiuri.

Comportamentul afectiv se situează şi el la limita activităţii semnificative: poate fi doar o reacţie neînfrântă la o excitaţie insolită.

Diferenţa dintre orientarea afectivă şi cea raţională în raport cu o valoare constă în aceea că cea din urmă "îşi elaborează conştient punctele de direcţie a activităţii şi se orientează după ele într-o manieră metodică şi consecventă" (p.22).

Toate acestea sunt tipuri ideale de activitate socială elaborate în raport cu "determinantele activităţii".

În general, însă, din perspectiva orientării raţionale în finalitate, orientarea raţională în valoare

"rămâne întotdeauna afectată de iraționalitate şi aceasta cu atât mai mult cu cât se dă o semnificație mai înaltă valorii după care se orientează activitatea" (p.23).

Şi aceasta pentru că "raționalitatea în valoare" se dezinteresează de consecințele acțiunii, aderând necondiționat la valoarea intrinsecă a actului (convingerea pură, frumusețea, binele absolut, datoria absolută etc).

Acesta este motivul pentru care Weber asimilează "raționalitatea absolută în finalitate unui caz limită teoretic". (ibidem)

Am reținut deci, că "acționează într-o manieră rațională în valoare cel ce se comportă fără a ține cont de consecințele previzibile ale actelor sale, aşezându-se în slujba convingerii întemeiate pe ceea ce-i apare ca fiind comandat de datorie, demnitate, frumusețe, directive religioase, pietate, sau măreția unei cauze etc" (p.22-23).

Tipul ideal este măsura puterii ştiinței în accepțiunea weberiană. Tipul ideal este mai mult decât societatea (în sensul că aceasta se poate dezvolta în raport cu plenitudinea tipului: capitalismul, ca tip ideal, nu s-a împlinit decât în aria occidentală, consideră Weber), dar şi mai puțin decât societatea, în sensul că aceasta cuprinde o

multitudine de tipuri ideale latente, pe care mişcarea reală a societăţii nu le va confirma niciodată.

De exemplu, o Grecie cucerită de perşi, copleşită de o "religie naţională" ca instrument de dominaţie, este o derulare ireală, dar nu mai puţin o derulare ideal-tipică. Această relaţie arată şi regimul ideii deterministe şi al "legii" sociologice în viziunea lui Max Weber.

Determinismul este ideal-tipic şi deci este, ÎN PARTE, expresia unei ipoteze cu privire la o direcţie probabilă de raţionalizare.

O atare direcţie *însă* este o împletire de libertate şi cauzalitate astfel încât există un câmp de spontaneitate în orice societate şi în orice desfăşurare istorică.

Această spontaneitate este deopotrivă şansa ştiinţei (în zona ei pot fi construite tipurile ideale) şi zădărnicia ei. Aceeaşi spontaneitate creează un spaţiu de virtualitate şi profeţie şi limitează enorm posibilitatea profetizării pe calea cunoaşterii ştiinţifice.

În altă ordine de idei, ideal-tipul este deopotrivă spaţiul raţionalizării şi al iraţionalului, încât teoreticianul la vârf al societăţii celei mai raţionalizate - capitalismul occidental - este totodată scepticul nemântuit în faţa unei raţiuni care are puteri asupra pluralităţii lumilor, nereuşind

niciodată să cucerească şi să "cunoască" unitatea acestora.

XVIII. MAX WEBER. SOCIOLOGIA DOMINAȚIEI. SOCIOLOGIA RELIGIEI. PROFEȚI, LEGISLATORI, MISTAGOGI.

1. Valoarea ca stare de tensiune a realului. Ordinea validă. 2. Dominație şi legitimitate. Vocație, tradiție, carisma. 3. Grupul hierocratic. Profetul.

1. Toate fenomenele sociale tind spre tipul lor ideal. Max Weber atribuie o importanță excepțională forțelor spirituale în determinismul istoric şi social. În cazul capitalismului, acele forțe sunt sintetizate, observă el, într-un mănunchi de energii prin care răzbate o anumită "chemare", o vocație (*beruf*).

Ideal-tipul este o reconstrucție inteligibilă bazată nu pur şi simplu pe "elemente abstrase" din realitate, ci pe exagerarea mentală a ceea ce este esențial în fenomenul supus cercetării. Birocrația, de exemplu, este o tendință ideal-tipică (o sumă de caracteristici maxim idealizate, deci potențate, prin

care devine inteligibilă conduita birocratică în raport cu formele empirice de autoritate şi putere). Birocraţia însă nu capătă caracter de "lege" decât în măsura în care, în acelaşi timp, acea derulare ideal-tipică este confirmată cauzal şi semnificativ în multitudinea cazurilor empirice.

Prin urmare, ideal-tipul este o metodă de cunoaştere, o schemă de acţiune" şi un reper axiologic. Realitatea supusă cercetării nu este existenţa neutră a pozitivistului ci existenţa trăită.

Iată de ce, în actul cunoaşterii, sociologul "retrăieşte" emoţional fenomenul.

Cunoaşterea fenomenelor sociale declanşează în individ o "retrăire", o "empatie", astfel că rezultatul cunoaşterii are şi o evidenţă nemijlocită (emoţională), nu doar una "logică".

Fenomenul social este deci şi un potenţial de emoţionalitate care se manifestă în derularea fenomenului ca determinare "iraţional afectivă". Când aceasta este prea puternică, devine unicul determinant al acţiunii, astfel că avem acţiunile emoţionale sau afective. Când, dimpotrivă, această determinantă este doar un element supra-adăugat, mai mult ori mai puţin estompat în raport cu scopurile, cu valorile sau cu tradiţiile, atunci vorbim despre alte tipuri ideale de acţiune.

Aşadar, în orice acţiune socială putem distinge o tensiune între semnificaţii şi afecte pe lângă aceea dintre scopuri şi mijloace.

Există deci două stări-limită, polarizate, ale fenomenelor sociale: una în care fenomenul se dizolvă în pura emoţionalitate a actorilor şi cealaltă în care fenomenul este absorbit de "raţionalitatea pură" a adecvării mijloacelor la scop. Iată de ce criteriul "evidenţei raţionale" nu este suficient pentru o explicaţie sociologică.

Valoarea sau sistemul de valori predominante într-o conduită (acţiune socială) reprezintă criteriul cel mai puternic de structurare a acţiunii, astfel că putem imagina o situaţie în care toţi actorii acţionează printr-o conformare maximală la acest criteriu.

Această tendinţă spre conformarea maximală este intrinsecă acţiunii şi deci permite o descriere ideală şi tipică totodată a fenomenului respectiv.

Ideal-tipul este o "exagerare" construită prin "experiment mental" de către cercetător, dar această "exagerare" este "legea" sau imperativul către perfecţiune din chiar miezul realului.

Faptul că protestanţii îşi orientează copiii spre şcoli tehnice este un semn că valoarea predominantă a acţiunii lor este orientarea raţională în finalitate ("raţionalitatea instrumentală"). Această orientare

este deopotrivă o "realitate" şi un "imperativ", o exigență care se cere împlinită la nivel maxim (legea perfecțiunii). Prin urmare, în orice acțiune socială pulsează devenirea societății. În acelaşi timp, înțelegem că orice structură socială, tot ceea ce este cât de cât structurat, are o dimensiune cultural-spirituală astfel că orice societate este cauzal şi semnificativ structurată.

Semnificațiile sunt implicate în structurarea fenomenelor sociale în două moduri:

a) ca elemente ale orientării acțiunii;

b) ca elemente ale validității ordinii sociale.

Acțiunea socială este semnificativă, dar, în acelaşi timp, semnificațiile au grade variabile de generalitate sau de acceptare. Prin urmare, în orice relație socială se manifestă o "intersubiectivitate" cu un grad variabil de acord sau dezacord. Zona dezacordului este zona luptei unui actor de a-şi impune propria-i voință în raport cu celălalt agent aflat în interacțiune. Însă nu lupta decide asupra "ordinii" sociale ci faptul că în orice poziție socială ocupată de un individ funcționează un acord intersubiectiv şi o *recunoaştere*, o "acceptare".

Poziția pe care un individ o deține reprezintă şi întreaga lui putere în cadrul unei relații.

Când această putere este recunoscută, acceptată ca validă, prin acord intersubiectiv, ea capătă forma autorității, ne spune Weber.

Aceasta arată că problema ordinii este, în acelaşi timp problema dominației sau a autorității.

Când autoritatea e recunoscută (ca fiind validă), vorbim despre legitimitatea ei.

Romanii distingeau între *imperium* (forța pură, militară) şi *potestas* (forța autorizată de senat, delegată şi recunoscută ca legitimă, ca fiind exercitată în numele senatului).

Max Weber constată aşadar că ordinea socială se întemeiază pe credința în legitimitatea ei şi atunci este recunoscută ca ordine legitimă, ca valabilă.

În al doilea rând, el constată că în orice relație socială funcționează un acord şi concomitent un dezacord parțial între subiectivități (sensurile vizate de actori).

Ca atare, în şi printr-o relație socială, sunt date deopotrivă condițiile ordinii, cât şi ale conflictului şi ale dominației. Dominația deci poate fi legitimă sau nelegitimă şi atunci ea este contestată.

Nici o dominație nu se menține, ca tip de ordine, decât dacă este recunoscută ca validă (valabilă).

Cum se explică luptele, conflictele şi schimbarea ordinii?

Prin pluralismul valorilor şi deci al formelor de legitimitate.

Max Weber constată că nu există o singură formă de legitimitate, aşa cum nu există o singură formă de acţiune socială. Teoria acţiunii sociale are, deci, un corespondent în teoria formelor pluraliste de autoritate şi deci a formelor diferite de legitimitate. Cu ajutorul ideii sale despre "sensul subiectiv vizat de agent", Max Weber soluţionează deopotrivă problematica structurii şi pe aceea a puterii.

Ordinea este deopotrivă fenomen de structură şi fenomen de dominaţie.

Ajungem deci în faţa sarcinii de a examina unul dintre marile capitole ale sociologiei weberiene: teoria dominaţiei (autorităţii) şi a tipurilor de legitimitate.

2. În accepţia lui Max Weber, actorul social atribuie semnificaţii acţiunii sociale, adică se orientează după "sensurile vizate" de alţi actori sociale, astfel că existenţa trăită este un necontenit proces de semnificare, de atribuire de sensuri şi de integrare a sensurilor în ansambluri semnificative. aşa se face că deşi conflictele şi lupta sunt şi ele prezente în societate, totuşi problema principală este aceea a gradului de acord sau dezacord al actorilor

în raport cu ordinea dată, adică aceea a legitimității autorității.

Problema ordinii se identifică deci, în mare măsură cu problema formelor de legitimitate. Înțelegerea chestiunii reclamă întoarcerea la punctul de pornire, adică la teoria acțiunii şi a relației sociale.

Am reținut că actorul social acționează în raport cu sensul vizat de alți actori, deci inter-acționează. Baza oricărei realități sociale este, aşadar, interacțiunea socială. Aceasta este tot una cu a spune că acțiunea socială nu este o *monadă* ci se structurează în şi prin intermediul relației sociale.

Relația socială derivă deci din intersubiectivitatea actorilor (sensul acțiunii unui actor se raportează la sensul - atitudinea - vizată de altul).

Când această relație este regulată, constantă, vorbim despre obişnuință, iar când acelaşi raport repetabil are o anumită vechime, vorbim despre obiceiuri.

Este clar că aceste maniere de a inter-acționa au un caracter tradițional şi că deci baza lor şi sursa lor de legitimitate (acceptare) este tradiția. Prin urmare, ordinea tradițională este o ordine legitimată de tradiție. Legitimitatea raporturilor sociale regulate,

cvasiconstante, poate fi însă derivată şi din convenție sau din drept.

Încălcarea unei convenții atrage după sine *dezaprobarea colectivă.* Simplul fenomen al acestei dezaprobări arată că avem de-a face cu o "ordine legitimă" (colectiv recunoscută). În cazul dreptului, sancțiunea capătă forma "constrângerii fizice".

Se poate vorbi deci despre mai multe forme de legitimitate sau de ordini legitime. În raport cu sursa legitimității care poate fi religioasă, o valoare în genere, un interes (scop), sau tradiția.

În strânsă legătură cu aceste tipuri de legitimitate putem vorbi despre tipurile de dominație sau autoritate care sunt trei:

a) RAȚIONALĂ

b) TRADIȚIONALĂ

c) CARISMATICĂ

Preponderența unui tip de relație şi a unui tip de motivație (orientare) conferă caracteristica tipologică tipurilor de autoritate. Astfel, când actorii se supun de bună voie şi deci recunosc legalitatea regulamentelor, ca şi a funcțiilor celor care exercită autoritatea, vorbim despre o autoritate rațională. Forma sa ideal-tipică este BIROCRAȚIA.

Când, dimpotrivă, omul acordă respect unor maniere de a acționa tradiționale şi celor care dețin

puterea prin tradiție, vorbim despre autoritate (dominație) tradițională.

Forma sa ideal-tipică este FEUDALITATEA şi SENIORIA.

În fine, când autoritatea se întemeiază pe devotamentul față de o persoană recunoscută ca fiind purtătoare ale unor calități neobişnuite, ieşite din comun, exemplare şi chiar sacre, vorbim despre o autoritate carismatică.

Expresiile sale ideal-tipice sunt, spre pildă, PROFETUL, MARELE CONDUCĂTOR de popoare sau oşti etc. Adeseori recunoaşterea puterii tradiționale îmbracă formă pur simbolică. În acest caz, regalitatea subzistă doar ca un "titlu" cu valoare simbolică şi nicidecum cu eficiență cotidiană.

Recursul la un tip de legitimitate (puterea tradițională a unei uniforme, de exemplu), sau la altul este un act variabil, astfel încât nici o autoritate nu este exclusivă, permanentă, definitivă.

În plus, Weber ne previne că ori de câte ori un tip de legitimitate tinde să se permanentizeze şi să se generalizeze, ea devine irațională şi deci se transformă în opusul ei.

Mai apoi, tipurile de acțiuni subiacente fiecărei forme de autoritate interacționează şi chiar pot urma treceri dintr-una în alta. Acțiunea religioasă, de exemplu, proprie tipului carismatic, se poate

transforma într-o acțiune tradițională etc. Analiza lui Max Weber asupra formelor de autoritate este dintre cele mai importante contribuții sociologice mondiale. În orice dominație, arată Weber, funcționează un raport între agentul dominației şi comunitate.

Astfel, autoritatea este pentru comunitate o sursă de ordine, iar comunitatea este pentru autoritate o sursă de legitimitate.

Dominaţiile deci nu au o singură sursă, (rădăcină), cum se prezumă în teoriile contractualiste, ci două: forța şi legitimitatea ei (recunoaşterea). Comunitatea face posibilă legitimitatea unei dominaţii, astfel încât o putere care nu este recunoscută nu este o putere eficientă pentru că ea nu generează ordine ci constrângere. Forța, aşadar, generează constrângere (coerciție), comunitatea generează legitimitate sau validitate, ordine valabilă.

Sursa ordinii este deci, deopotrivă comunitatea şi agentul "puterii" (forței). Când spunem "comunitate' nu trebuie să confundăm termenii.

Ordinea se referă la un sistem de integrare a actorilor sociali. Max Weber preia tipologia lui Tönnies atunci când defineşte sistemele de integrare ale actorilor sociali, relansând distincția între comunitate şi societate (gemeinschaft şi

gesellschaft). Când baza integrării este sentimentul de apartenență la un grup, vorbim despre comunități. Când, dimpotrivă, reflexiile actorilor în termenii intereselor şi ai eficienței acțiunii, sunt acelea care servesc de bază pentru integrarea lor socială, vorbim despre "societate".

În acest sens, atât societatea cât şi comunitatea sunt surse de legitimitate. astfel, în cazul contractului, baza de legitimitate este societală, tot astfel în cazul "întreprinderii", al asocierilor etc. În toate aceste cazuri, cum am văzut, intervine puterea (macht) şi autoritatea (herrschaft), adică existența unui actor care are o poziție dominantă şi a altuia care-i acordă supunere (sau o acceptă prin constrângere).

6. Puterea deci devine fenomen de autoritate în măsura în care este recunoscută şi liber consimțită.

Altfel, ea se manifestă ca fenomen de simplă constrângere (forță). Există deci grupuri care dețin monopolul puterii şi acestea pot fi recunoscute (legitime) sau nu. Între acestea Max Weber face o mențiune specială pentru grupul hierocratic sau sacru, ca fiind grupul în care dominația se întemeiază pe posesiunea "lucrurilor sacre". Cazul extrem al acestui grup este teocrația, iar forma individualizată a autorității sacre este şeful carismatic. Tipul său ideal este profetul.

În partea a doua a prelegerii noastre consacrată unor chestiuni de sociologia religiei ne vom referi la profet ca la un tip ideal al analizei sociologice weberiene. Analiza lui ne va sluji pentru studiul etosului religios ca factor de bază al istoriei.

Profetul este un "purtător de carismă pur personală, care în virtutea misiunii sale, proclamă o doctrină religioasă sau o comandă divină" (Économie et société, p.464).

Elementul distinctiv al aprofetului este "vocația". El îşi revendică autoritatea invocând o "revelație personală" sau din "carismă", pe când sursa autorității preotului este "tradiția sacră" (deci o formă de "autoritate tradițională"). Legitimitatea preotului este conferită de funcție, a profetului de "darul personal". Profetul are ca misiune o doctrină nu magia, ca în cazul magicianului, chiar dacă îşi sprijină "autentificarea" pe o carismă magică". O asemenea carismă o simte în sine orice profet şi indiferent cum o denumim ea este un tip special de putere, care, la marii profeți şi întemeietori de religii, ca Iisus, capătă măsuri greu de cuprins cu mintea. Există desigur forme "degradate" ale profetismului, ca în profetismul psihologic şi psihologizat al lui Jung. Chiar în acest caz, analizele introspective ale lui Jung arată că această putere este atât de copleşitoare încât te poate distruge dacă nu

eşti înzestrat cu tehnici speciale de control. Weber arată că tocmai conştiința acestei puteri îl susține pe profet în urmărirea căilor profeției. Profetul itinerant este un fenomen constant în perioada apostolică şi postapostolică. Spre deosebire de preot, profetul nu-şi face din acțiune o "profesie"; el propagă "ideea" pentru ea însăşi şi nu în vederea unui salariu. "Propaganda profetică, zice Weber, e gratuită"; apostolul nu-şi face o meserie din "vestirea" sa. Curiozitatea acestui tip este că el este foarte frecvent în anume arii şi epoci.

"Debuturile profeției coincid cu formarea marilor imperii în Asia şi cu intensificarea, după o lungă întrerupere, a comerțului internațional, mai ales în Orientul Apropiat" (p.466).

De ce?

Răspunsul la această întrebare ne ajută să înțelegem adevărata amploare a metodei maxweberiene şi a ideii sale de sociologie comprehensivă.

În fapt, ce este revelația profetică?

Aceasta reprezintă o reconstrucție semnificativă a lumii, un sens atribuit lumii, un sens atribuit întregii existențe, de la actele cele mai mărunte la marile combinări de fapte.

"Revelația profetică semnifică pentru profet şi pentru cei ce-l urmează o viziune unitară a vieții

decurgând dintr-o luare de poziție conştient semnificativă şi unitară față de viață. Pentru profet, viața şi lumea, evenimentele sociale şi cele cosmice, au un «sens» unitar, sistematic determinat. Conduita oamenilor trebuie orientată după acest sens şi trebuie modelată unitar şi semnificativ spre a dobândi mântuire. Structura acestui «sens» poate fi variată şi poate fundamenta într-o unitate motive care par logic eterogene căci această concepție nu are o simplă coerență logică, ci e dominată de evaluări practice. Ea semnifică o tentativă de a sistematiza toate manifestările vieții, de a rezuma comportamentul practic într-o manieră de a trăi, indiferent de aspectele pe care aceasta o ia în cazuri individuale. În plus, acest sens conține concepția religioasă care înfățişează lumea ca un «cosmos», căruia i se cere să formeze, într-o manieră oarecare, o totalitate ordonată în manieră «semnificativă» şi ale cărei fenomene singulare sunt măsurate şi evaluate după acest postulat" (p.473).

Profetul este o formidabilă ilustrare atât pentru faptul că lumea este construită deşi printr-un sens (în interiorul acestuia ori în jurul lui), cât şi pentru câtă stranie putere poate avea un sens religios ca forță de construcție a lumii. În jurul acestui sens, introdus în real sub forma "revelației profetice",

apar mari imperii şi mari civilizaţii. Dar nu acestea sunt importante. Acestea sunt mai degrabă înjghebări simbiotice, parazitând un asemenea sens. Adevărata semnificaţie a unei atari revelaţii profetice este puterea ei de a modela unitar şi semnificativ toate manifestările vieţii şi de a rezuma comportamentul practic într-o manieră de a trăi cu sensuri mântuitoare. Acest sens are singur puterea de a orienta conduita oamenilor, unor imperii, civilizaţii, pe lungi durate, în raport cu el.

De unde are sensul acesta atâta putere?

Indiferent ce răspuns am da acestei întrebări - şi în ordinea sociologiei maxweberiene ea nici nu se pune direct - un lucru rămâne şi acesta se referă la forţa ideilor, la rolul forţelor spirituale în determinismul istoric.

Examinând deci profetul şi profeţia, Max Weber ne dovedeşte că forţa religioasă indiferent care ar fi ea are putere structurantă, ba chiar putere cosmică. Ea are o funcţie cosmogenetică în sensul că are puterea de a genera nu artefacte, nu constructe, ci lumi cu tot întregul, modelând totul într-un sens cosmic şi cosmogenetic.

Analiza ideal-tipică a profetismului îi îngăduie lui Max Weber să constate că el este de două feluri: de tip etic şi de tip exemplar.

"Profetul poate fi instrumentul vestitor al lui Dumnezeu şi al voinţei acestuia cerând, prin faptul misiunii sale, supunerea ca datorie etică. Este profeţia etică" (s. red. p.471).

Dar profetul poate fi un "om exemplar", care "prin exemplul personal arată altora căile mântuirii religioase, precum Budha". "Predicarea acestuia nu zice nimic despre o misiune divină, nici despre vreo datorie etică de supunere, ci se adresează interesului personal al celor care încearcă ardent nevoia de a fi salvaţi şi se angajează să urmeze aceeaşi cale de mântuire ca el. Este profeţie exemplară".

Rta şi *Tao* erau, în India şi China, forţe supradivine, impersonale. Din contră, zeul etic, personal şi transcendent este o concepţie propice Orientului Mijlociu.

"Dacă n-ar fi fost acele pături sociale particulare purtătoare ale eticilor indiene şi chineze şi care au creat acolo etica «fără Dumnezeu», ar fi fost probabil ca ordinea lumii să fi fost concepută la fel ca lege a unui stăpân personal, transcendent şi liber de a crea" (p.472).

Urmând aceeaşi analiză ideal-tipică, Max Weber distinge între profet şi legislator, a cărui sarcină era să realizeze "echilibrul claselor" şi deci

să creeze un nou "drept sacru", valabil pentru toți (căruia "trebuia sa-i obțină aprobarea divină").

Moise şi-a asumat sarcina de a "aplana conflictele unor pături într-o economie monetară şi de a organiza confederația lui Israel sub egida unui zeu național unitar. Opera sa este la jumătatea drumului, între Mahomed şi aceea a legislatorului (aisymnetes)".

Iisus în schimb, nu se interesează deloc de reformele sociale ca atare.

Tot astfel Max Weber stabileşte distincția dintre profet şi "maestrul unei şcoli morale", care împărtăşeşte o nouă înțelepciune, adună discipoli în jurul lui, sfătuieşte etc. Raportul între maestru şi discipol este de tipul "pietății filiale" (discipolul brahmanic se supune "şefului" care este "suveran" şi acea supunere o depăşeşte pe aceea a "pietății filiale").

Tot astfel nu trebuie confundat profetul cu maestrul şcolii filosofice (la care nu apare "predicația emoțională"). După cum nu trebuie confundat nici cu *mistagogul*. "Acesta administrează sacramentele, adică îndeplineşte acte magice", şi "dispensează mântuire magică". Mistagogul este uneori un întemeietor de dinastii pornind de la o carismă sacramentală ereditară

reputată. În India, titlul de *gouru* îi vizează pe cei desemnați ca "dipensatori ai mântuirii".

"În locul doctrinei etice, mistagogii posedau o tehnică magică transmisă ereditar pentru a furniza (dispensa) o mântuire magică." (p.470).

Iată dar, un strălucit exemplu despre modul de utilizare a metodei ideal-tipului în analiza sociologică şi cu privire la puterea sensului de a construi lumea. Forța spirituală, ideile, au, deci, o uriaşă putere edificatoare şi ele nu pot fi ignorate de sociolog. Cazul cel mai semnificativ despre rolul ideilor în determinismul istoriei ne este furnizat de analiza maxweberiană a genezei capitalismului. Capitalismul occidental, ca nouă civilizație, este mai întâi o nouă orientare spirituală şi deci un nou sens de organizare a lumii. Acest spirit nou s-a născut din etica protestantă, adică dintr-o idee religioasă.

XIX. RELIGIA ŞI CAPITALISMUL OCCIDENTAL. ANTINOMIILE SPIRITULUI MODERN

1. Răsturnarea axială a modernității. Etica achizitivă. 2. Capitalismul modern şi "capitalismul prădalnic". 3. Noua raționalitate

istorică. Ascetismul practic. 4. Omul nou. De la religia inimii la religia raţiunii.

1. Cea mai strălucită confirmare pe calea ştiinţei a unei metode (cea ideal-tipică) şi a unei teorii (despre rolul forţelor spirituale în determinismul istoric) este teoria lui Max Weber despre geneza capitalismului modern. Procesul a stat în atenţia atâtor spirite mari dar nici unul n-a mers atât de departe ca Weber în înţelegerea mecanismului spiritual al naşterii şi expansiunii unei civilizaţii. Ceea ce ne surprinde din primele două capitole ale cărţii sale este constatarea că o lume întreagă, cu toată bogăţia proceselor ei psihologice şi cu toată diversitatea conduitelor ei poate sta în unitatea unui sens istoric, ba chiar în individualitatea şi unicitatea acestui sens vizat de un actor istoric (colectiv). Weber numeşte acest sens "spirit al capitalismului".

Analiza sa se reazemă pe o infrastructură de note care sunt convocate într-un soi de "joc secund" al spiritului weberian, de o inestimabilă importanţă pentru înţelegerea caracterului de ştiinţă istorică şi culturală a sociologiei ca şi pentru înţelegerea ideii că o lume economică, o civilizaţie istorică, sunt cultural determinate.

Teoria genezei capitalismului se bazează deci în subsidiar pe o sociologie istorică a culturii.

În al doilea rând, acelaşi plan asupra căruia vreau să vă previn încă de la începutul acestui curs se referă la raportul dintre diversitatea psiho-culturală şi unitatea semnificativă a unei lumi. Oricât de diversă ar fi o lume, în măsura în care ea clădeşte o civilizaţie istorică, se aşează în unitatea unui sens.

În al treilea rând, aceeaşi infrastructură a cărţii lui Weber slujeşte examinării devenirii unei lumi întregi, o devenire care este tot una cu o răsturnare axială.

De la *tranquillita dell'animo* a lui L. B. Alberti la *time is money* a lui B. Franklin, Weber examinează un gen de schimbare istorică ce constă dintr-o răsturnare axială. Este o răsturnare de ax, cel al raţionalismului economic, şi este o răsturnare întrucât se trece de la un pol la altul al aceluiaşi ax, ceea ce arată că orice evoluţie istorică este, în cele din urmă, o "devenire laterală" şi deci în orice evoluţie pulsează o contraevoluţie, adică un proces de amplă şi profundă conservare.

Dar să lăsăm chestiunea pentru mai târziu şi să ne întoarcem la deschiderea analizei weberiene. Ea este înalt ilustrativă pentru cel ce vrea să înveţe, în spiritul sociologiei weberine, esenţa deosebirii

dintre sociologia pozitivistă şi sociologia comprehensivă. Ca o precizare auxiliară, trebuie spus încă de acum că, în genere, metoda ideal-tipului presupune nu numai o construcție prin potențarea ideală a unor trăsături specifice, ci şi prin potențare contrastivă, astfel că demersul weberian presupune întotdeauna utilizarea unor concepte polare, a unor perechi conceptuale contrastive, conceptele fiind definite prin contrastarea trăsăturilor pe un ax bipolarizat.

În sensul acesta, tradiționalism în accepțiunea lui Weber reprezintă acel *etos* contrastant cu *etica achizitivă.* Pentru orientarea tradițională, "ocazia de a câştiga mai mult este mai puțin atractivă decât aceea de a munci mai puțin" (p.60).

Tipul cu orientare tradiționalistă, în sens weberian, "nu va întreba: cât de mult aş putea câştiga într-o zi dacă aş munci cât mai mult cu putință? ci: cât de mult trebuie să muncesc pentru a câştiga salariul de 21 mărci, pe care l-am câştigat înainte şi care-mi satisface obişnuitele nevoi /tradițional definite /Acesta este un exemplu despre ce înțelegem aici prin tradiționalism" (p.60).

Aşadar, *tradiționalismul* desemnează un sistem de orientări şi de atitudini care dau expresie unui mod de viață bazat pe o sancțiune etică tradițională, consacrată prin tradiție.

Evident că acest sistem de atitudini are el însuşi un caracter ideal-tipic întrucât este definit prin "exagerare" şi prin raportare contrastivă la opusul său, adică la un mod de viaţă care se bazează pe o sancțiune etică ce are în centru tensiunea nucleară a unei nevoi achizitive şi a unei tendințe ascetice (nevoia de câştig merge mână în mână cu predispoziția spre evitarea plăcerilor vieții).

Ne dăm seama deci că, pentru Weber, capitalismul modern se defineşte nu atât prin aceea că este capitalism cât prin aceea că este modern, adică un tip de capitalism diferit şi chiar opus capitalismului tradițional (indiferent de formele lui).

Metoda ideal-tipică cere deci să lucrezi cu două unelte: EXAGERAREA MENTALĂ şi COMPARAREA TIPURILOR OPUSE, exagerate mintal amândouă pe direcțiile lor contrare şi complementare.

A exagera ideal-tipic presupune aşadar, a exagera concomitent în cele două direcții opuse, bipolarizate, astfel încât orice trăsătură este definită prin contrast față de trăsătura opusă.

2. În sensul acesta, teoria despre spiritul capitalist modern este în acelaşi timp o teorie despre capitalismul irațional, astfel că Max Weber ne oferă concomitent două tablouri simetric răsturnate. Teoria max-weberiană este, în acelaşi timp, teoria

capitalismului mondial şi acest lucru este de mare importanță pentru înțelegerea spiritului antievoluționist al secolului al XIX-lea. În fapt, Max Weber ne previne că numai în Occident şi în America (Noua Anglie) a lui B. Franklin avem capitalism modern. În rest, peste tot în lume, întâlnim un capitalism tradițional sau un contracapitalism modern, ori, cu termenul lui Max Weber, un *"capitalism prădalnic"*, în care spiritul achizitiv este expresia unei simple acţiuni de pradă. Iată dar că sociologia capitalismului modern este, în acelaşi timp, sociologia iraționalismului şi a formelor iraționale pe care le îmbracă acțiunea economică în lumea modernă.

Metoda polarităților atinge, iată, punctul ei de supremă victorie. Să ne întoarcem deci, în punctul de pornire al demersului weberian.

Dat fiind că Weber atribuie o importanță atât de decisivă forțelor spirituale în istorie, era firesc să se delimiteze el însuşi contrastiv de acea poziție care se situa la polul opus lui: poziția materialismului istoric. Spre deosebire de toți marii sociologi ai secolului al XIX-lea care s-au delimitat deopotrivă de concepțiile materialiste ca şi de cele utilitarist-hedoniste, ca fiind prea simplificatoare pentru formula de gândire teoretică, Max Weber s-a delimitat de acele concepții nu pur şi simplu

invocând o altă formulă teoretică de gândire sociologică ci chiar formula de gândire practică a epocii.

El a reuşit să identifice acea formulă de gândire obiectivă, care este gândirea agentului noii civilizații şi în numele ei va iniția cele două linii ale delimitării nete de "teoria" omului senzualist şi de teoria forțelor materiale ale istoriei.

Teoria omului senzualist, proprie formulei de gândire utilitaristă nu poate fi îmbrățişată, ne sugerează Weber, fiindcă ea nu explică nimic. Omul care a creat noua civilizație istorică este opusul omului senzualist.

Max Weber găseşte că Reforma a fost cadrul unui mare proces istoric de eliminare, în şi prin dezvoltarea religiilor, a magicului din lume, a tuturor elementelor superstiționase (de la sacramente la semnele ceremoniei religioase) prin care persistă în lume forțele emoționale, într-un cuvânt, a tot ceea ce reprezintă forme şi forțe ale omului afectiv, senzualist. Procesul, arată Weber, a început cu profeții evrei şi, "în conjuncție cu gândirea ştiințifică elenistă, a repudiat orice mijloc magic către salvare."

Cu Reforma acest proces atinge ultimele sale consecințe logice. Răsturnarea este cu totul neobişnuită. Dumnezeu, ca voință şi decret, este

ininteligibil. Dar organul său în lume nu poate fi decât raţiunea care nu este, cu toate acestea, un organ de acces şi tălmăcire a voinţei şi decretului dumnezeiesc ci un organ de separare, de delimitare şi negare a "a tuturor elementelor senzuale şi emoţionale din cultură şi religie pentru că ele nu sunt de nici o folosinţă pentru salvare promovând doar iluzia şi superstiţiile idolatre"(p.105).

Raţiunea deci este, în esenţa ei şi în originile ei, de provenienţă iraţională.

3. Ea este dată omului pentru a servi ca instrument al voinţei lui Dumnezeu şi singura ei putere este "negativă" în raport cu tot ceea ce nu este de natură şi de conţinut raţional, ca fiind iluzie şi pură superstiţie, adică elemente ale rătăcirii inutile. Această raţiune este singurul semn al prezenţei lui Dumnezeu în lume. Însă ea nu poate fi utilizată pentru a tălmăci voinţa şi decretul lui Dumnezeu în privinţa celui *ales*, respectiv al celui *condamnat*. Ea poate fi utilizată pentru a croi exteriorul lumii într-o conformitate cât mai mare cu chipul ei, adică spre a clădi o lume cât mai raţională din care este alungat magicul, superstiţia, adică acele elemente prin care omul se iluzionează a putea influenţa *salvarea* şi deci a obţine mântuire. Această *raţiune* are deci trei caracteristici:

a) n-are puteri interioare ci doar puteri extrovertite asupra lumii acesteia; în consecință, nu poate fi utilizată teoretic, spre cunoaşterea secretelor aşezate de Dumnezeu în lume, ci doar practic pentru a face o lume cât mai rațională cu putință;

b) este o putere negatoare prin destinația ei de a respinge tot ceea ce este ne-rațional, toate elementele senzualiste ale culturii;

c) este o forță a însingurării interioare de vreme ce rupe orice legături emoționale şi lasă omul singur interior în fața unei forțe care l-a predestinat, dar asupra căreia n-are nici o putere, nici singur şi nici în comunitatea bisericii.

Singura libertate lăsată omului este de a-l glorifica pe Dumnezeu printr-o conduită practică, nu printr-una teoretică sau emoțională.

Cu protestantismul apare o "specie de om" care nu mai are acces la transcendența lui Dumnezeu, singura lui formă de legătură cu Dumnezeu fiind ascetismul, puritanismul, adică acea *etică* prin care purifică lumea de ceea ce se supra-adaugă voinței şi decretului său ca mijloace magico-emoționale, idolatrizante şi superstițioase, trădând şi orgoliu şi iluzionare şi idolatrie. Acest puritanism răstoarnă axul eticii religioase, arată Weber, de la o etică gravitând în jurul transcendentalității lui Dumnezeu la o etică a ascetismului lumesc, orientat spre lume.

Această fundamentare religioasă a ascetismului lumesc este cea mai mare revoluție religioasă, crede Weber, în ultimii 1000 de ani. Ea stă la baza apariției omului rațional, ascetic şi orientat spre lume, care va deveni fundamentul unei noi civilizații istorice, a unui nou spirit: spiritul capitalist modern.

Acest om nou este orientat spre muncă şi spre achiziție concomitent cu orientarea ascetică şi cu refuzul "bucuriei de a trăi", refuzul acelui element emoțional, senzualist al existenței ca fiind înşelător şi neconform cu o lume după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu.

Observăm că acelaşi Dumnezeu care a dat cea mai mare libertate rațiunii umane i-a luat cea mai importantă funcție: funcția transcendentală. Este ca şi cum ar fi dat putere practică maximă rațiunii în schimbul neputinței transcendentale maxime. Acesta este, mi se pare, nucleul crizei omului modern şi punctul suprem al retragerii funcției transcendentale din lume.

Libertatea teoretică a omului este nesemnificativă, dar este maximizată libertatea practică.

Punctul suprem al acestei paradigme este, cum ştim, Kant. Nici pentru Kant omul nu este liber în planul cunoaşterii, libertatea fiind o noțiune

practică. Omul cunoaşte ceea ce clădeşte, o lume dată lui deja prin garnitura de forme şi categorii *a priori* ale sensibilității şi ale intelectului. Aceasta este o *lume pentru sine*, *nu* una *în sine*, este o lume aşa cum şi-a clădit-o omul practic, instaurând o ordine supraadăugată, ordinea fenomenală, despărțită printr-un un abis de *ordinea numenală*, nepătrunsă a lucrului în sine.

Biruința Omului acestuia nou, raționalist, este totală. Este o biruință religioasă şi metafizică. Dar cine, altcineva decât omul germanic, o poate accepta?

Însă, deocamdată, ne interesează marea lui biruință: capitalismul. Acest om înalță rațiunea şi forțele religiei raționaliste la rang de organ al istoriei. El a creat individualismul fără iluzii şi cât de pesimist! Tot el a creat o lume orientată spre sine, represivă cu orice înclinație senzualistă, o lume al cărei comandament suprem este raționalizarea progresivă, aducerea ei la măsura singurului element lăsat de Dumnezeu în lume: rațiunea, nu spre a cunoaşte secretele sale ci spre a aduce lumea întreagă la canonul acestei măsuri sădită de Dumnezeu în lume prin om. În rest, problema salvării este la Dumnezeu, este o problemă a libertății sale. Numai Dumnezeu ştie cine va fi salvat şi cine nu, doar El poate s-o facă.

Omul nici nu ştie, nici nu poate. El are o singură libertate, una practică, aceea de-a face o lume cât mai raţională cu putinţă. Acest umanism al Reformei aşează deci baza pentru un antagonism şi o ruptură definitivă şi esenţială între raţionalism şi senzualism, între o cultură raţionalistă şi o "cultură senzualistă de orice fel".

Individualism, raţionalism şi deci antisenzualism, puritanism şi dogmatism practic (etic), iată câteva trăsături ale omului acesta nou adus de umanismul Reformei.

4. Omul practic şi omul teoretic sunt la rândul lor complet separaţi. şi singurul neamţ care va deplânge lucrul acesta o va face printr-un nihilism total. Acesta este Nietzsche. El va certa omenirea pentru naşterea filistinului în detrimentul artistului, al omului sufletesc. Dar, vai, Nietzsche nu va reuşi să refacă legătura ruptă cu acel Christ al inimii pe care-l va nega cum nimeni n-a mai făcut-o până la el! Omul este pe pământ nu pentru a tălmăci voinţa şi secretul lui Dumnezeu ci pentru a-l glorifica pe Dumnezeu, pentru a croi o lume după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Omul este, deci, instrumentul glorificării. Omul şi activitatea socială se află *în majorem gloriam Dei*. Lucrul acesta se realizează deci prin ceea ce este element de

chemare, de vocație, în munca pusă în slujba vieții mundane a comunității.

"Iubirea frățească, întrucât poate fi practicată numai pentru gloria lui Dumnezeu şi nu în serviciul cărnii este exprimată în şi prin îndeplinirea sarcinilor zilnice date prin lex naturae; şi în decursul acestui proces, această îndeplinire îmbracă un caracter impersonal şi obiectiv, pe acela al serviciului în interesul organizării raționale a mediului nostru social" (p.108-109).

Cât priveşte problema ştiinței omului cu privire la voința şi decizia lui ca ființă individuală, aceasta capătă ea însăşi caracter etic şi deci practic. Modul în care protestantismul interpretează problema *certitudo salutis*, certitudinii salvării, este tipică pentru sensul practic al eticii protestante. Omul nu poate cunoaşte decretul lui Dumnezeu în ceea ce-l priveşte, dar poate complini semnele predestinării. Iar aceste semne țin de "încrederea implicată în Christ, care este un rezultat al adevăratei credințe". Omul nu poate şti, dar are libertatea să facă tot ceea ce atârnă de voința lui pentru a intra în linia grației, a alegerii lui Dumnezeu.

Omul nu ştie, dar poate.

O pastorală calvină îl previne pe credincios asupra "datoriei sale de a se considera un ales şi de a lupta contra îndoielilor ca tentații ale diavolului,

întrucât lipsa de credință în sine este rezultatul credinței precare şi deci al grației imperfecte" (p.111).

Iată dar că axul religiei inimii care raporta păcatul la umilință şi pocăință este înlocuit cu axul religiei rațiunii care leagă şansa grației de "credința în sine însuşi şi în sfințenia sa" şi deci de înlăturarea "îndoielilor de sine". Calea era aceea a unei lupte cu îndoiala de sine, nu a unei lupte cu atracția şi cu rătăcirea simțurilor.

Marea problemă era deci să lupți contra rătăcirii intelectului care se îndoieşte în tine.

"Pentru a atinge această încredere în sine întărită, este recomandată activitatea practic - orientată ca mijlocul cel mai dezirabil"(p.112).

Aceasta şi numai aceasta poate "dispersa îndoielile religioase şi poate procura certitudinea grației" (alegerii).

"Activitatea lumească, practic-orientată, trebuie să fie considerată capabilă de acest rezultat, poate fi deci socotită mijlocul cel mai adecvat pentru contracararea anxietății religioase" (p.112).

Această orientare spre activitatea practică, spre raționalizarea lumii (prin ascetism şi deci prin antiemoționalism) este cea mai importantă trăsătură a capitalismului modern. Max Weber, fidel metodei sale, constată existența mai multor capitalisme, nu a

unui singur tip de capitalism. Între toate, capitalismul modern, supra-adaugă unei trăsături capitaliste foarte generale - dorința câştigului - tocmai această orientare spre raționalizarea existenței prin muncă disciplinată, prin eficiență şi prin orientare achizitivă (*ascetism practic*).

Or aceste trăsături care se referă la organizarea rațională a muncii şi la orientarea ascetică spre profit sunt trăsăturile ideal-tipice ale capitalismului modern de arie Occidentală.

Etica acumulării ascetice şi organizarea rațională a muncii reprezintă baza noului edificiu economic modern şi amândouă aceste trăsături au rădăcină religioasă. Ele pornesc deci dintr-o experiență religioasă şi contribuie în plan practic la unificarea celor două mari invenții ale istoriei:

a) organizația rațională a muncii libere şi

b) tehnologia întreprinderii capitaliste.

Organizația birocratică nu este o noutate occidentală, după cum raționalitatea legală este opera legiştilor Imperiului Roman. În şi prin raționalitatea birocratică răzbate întreaga antinomie dintre raționalitatea instrumentală şi raționalitatea substanțială, dintre răspundere şi convingere sau dintre orientarea rațională în raport cu scopul şi orientarea rațională în raport cu valorile.

În cadrul organizației birocratice, individul reproduce în forme secularizate depline exigența eticii protestante:

a) a fi rupt de orice legături emoționale şi

b) a-şi face din funcție o vocație mai presus de tine şi de cei din jurul tău, deci o rațiune impersonală.

Într-adevăr, birocratul este organul unei funcții impersonale, ruptă de tot ceea ce este personal în viața lui. El devine un "anonim" în cadrul funcției sale.

Pentru a se ajunge la capitalismul modern, arată Weber, a fost necesară o experiență care să poată provoca ruptura de ceea ce el numeşte "tradiționalism". Aceasta a fost tocmai experiența protestantă. Reforma a fost cadrul de apariție a "omului nou", iar acesta a fost pârghia spirituală a noului "spirit istoric". Odată apărut acesta s-a autonomizat de baza lui religioasă, astfel că astăzi este indiferent pentru orientarea capitalistă ce credințe religioase împărtăşeşte capitalistul individual, ori ce bază etnică are el. Capitalismul a devenit o organizație mondială, sau, cum spunem azi, un sistem mondial cu propriile sale "legi" de modelare a comportamentului economic. Desigur că problema ambivalenței capitalismului nu dispare, prin aceasta, astfel că resuscitarea acelor elemente

ale "capitalismului tradiţional" (monopolism, capitalism speculativ, prădalnic etc) în cadrul teoriilor ariilor centrale şi periferiale nu pare a fi un semn de criză al weberianismului, ci mai degrabă, punctul supunerii sale la o nouă încercare istorică.

În fapt, nu teza genetică este pusă în discuţie. Să ne amintim că Weber cuprinde în teza lui două elemente: unul, cu valoare istorico-genetică şi celălalt, cu semnificaţie ideal-tipică şi deci structurală. Este vorba despre raportul genetic între etica protestantă şi orientarea capitalistă în Occident (spre raţionalizarea muncii şi, prin muncă, a existenţei) şi, în al doilea rând, despre faptul că variaţia spaţială a concepţiei religioase (variabilei religioase) îi permite lui Weber să constate că în ariile neoccidentale nu reapare trăsătura occidentală a capitalismului (deşi fenomenul capitalist ca atare este unul de incidenţă istorică şi spaţială universală). În consecinţă, metoda ideal-tipului îi permite lui Weber să determine atât geneza occidentală a capitalismului modern cât şi diferenţa esenţială dintre capitalismul modern (occidental) şi toate celelalte specii geo-economice şi istorice de capitalism. Cauza, arată el, stă în unicitatea experienţei religioase protestante, circumscrisă ariei Nord-atlantice.

A acumula nu pentru a-şi satisface plăcerile vieții ci pur şi simplu pentru a produce mai mult, adică pentru reinvestiție, iată noutatea capitalismului occidental.

Întâmpinăm aici una dintre cele mai dramatice "sfidări" ale weberianismului. Dacă numai capitalismul occidental este rațional şi toate celelalte arii sunt ale unui capitalism de tip tradițional, înseamnă că raționalizarea existenței pe calea capitalului se opreşte la hotarele Occidentului. Pentru Occident, capitalismul este o cauză eficientă a ordinii şi a raționalității. Pentru restul ariilor planetare, rămâne deschisă calea către o raționalizare a existenței prin alte mijloace. În plus, dacă în ariile extraoccidentale, raționalitatea instrumentală nu are puterea de a raționaliza existența, înseamnă că în aceste arii creşte enorm rolul şi funcțiile rațională substanțiale. În Occident, societatea se raționalizează prin şi pe cale capitalistă. În rest, însă, raționalizarea se obține alături şi prin limitarea capitalismului. Singurul tip de capitalism interior limitat este cel occidental (grație eticii ascetice a acumulării). În tot restul lumii, capitalismul n-are *limite interne* şi trebuie limitat prin limite şi forțe externe lui, adică prin acele forțe care țin de rațională substanțială a acelor societăți.

Problema antinomiilor weberiene capătă aspect dramatic şi trece din orizontul raționalității capitaliste în orizontul istoriei. Antinomiile capitalismului devin aici antinomii ale istoriei. A fi sau a nu fi capitalist devine în aceste societăți ipostatica întrebare: a fi sau a nu fi, ca atare.

SUMAR

I. DE LA TEORIA “DREPTULUI NATURAL” LA TEORIA “COMUNITĂȚII MORALE. CONTRACTUALIȘTI ȘI “ORGANICIȘTI”. ORIGINEA EUROPEANA A TERORII.....2

1. “Redescoperirea medievalismului”. Masa politică şi colectivitatea religioasă. Marea ruptură europeană. 2. Bazele gnoseologice ale revoluției franceze. Rădăcinile “istorice” ale “drepturilor omului”. 3. Societate şi “comunitate morală”. Iluminismul şi Revoluția în viziunea lui Comte. 4. Eroarea contractualiştilor. Familie şi societate. 5. Legea preponderenței. Teoria “societății industriale”. Sociocrația şi religia pozitivă.....2

II. DE LA CONDORCET LA A. COMTE. INTELIGENȚĂ ŞI SENSIBILITATE. COMUNITATE MORALĂ ŞI SOCIETATE ISTORICĂ. . .19

1. Dualismul sociologic comte-ian. “Vârstele spirituale” ale omenirii. Statica şi Dinamica socială. 2. Condorcet şi Comte. 3. Comunitate şi societate istorică. Antievoluționismul lui Comte. 4. Familia ca unitate elementară a societății. 5. Sociocrația. 6. Rolul sociologiei şi al sociologului. Marea ființă. 19

III. A. COMTE. SOCIOLOGIA STATICĂ. DESPRE PUTERI. STRUCTURA SOCIETĂȚII. LEGEA PREPONDERENȚEI. 37

1. Teoria organismului social. Puterile sociale. 2. Legea preponderenței sociale a forței materiale. 3. Structura societății. Statica socială. 4. Tipuri de societăți umane. 37

IV. A. COMTE. SOCIOLOGIA DINAMICĂ. LEGEA CELOR TREI STĂRI EVOLUȚIONARE. EVOLUȚIONISMUL SOCIOLOGIC. GENEZA SOCIALĂ A MEDIOCRITĂȚII....52
1. Idealismul sociologic. 2. Regimuri istorice ale sociabilității. 3. Societățile militare. Sistemele de cucerire: aparate de sistematizare a existenței. 4. De la perioada fetişistă la starea pozitivă. Formele sociabilității umane. 5. Problemele tranziției la stadiul "pozitiv". Clasa literatorilor sau despre puterea mediocrității....53
V. F. TÖNNIES. COMUNITATE ŞI SOCIETATE. VOINȚA ORGANICĂ ŞI VOINȚA REFLECTATĂ. PSIHOLOGIA COMUNITĂȚII ŞI PSIHOLOGIA SOCIETĂȚII....78
A. TIPOLOGIE ŞI VOINȚĂ. VOINȚA ORGANICĂ....79
1. Tipologie şi polaritate. Stilul de gândire al secolului al XIX-lea. 2. Formele psihologice ale voinței organice....79
B. VOINȚA REFLECTATĂ 86
VI. F. TÖNNIES. DE LA TEORIA COMUNITĂȚII LA TEORIA SOCIETĂȚII. "PARADOXUL SOCIETĂȚII". SOCIETATEA CIVILĂ....91
1. Războiul, schimbul, convenția. 2. Geneza capitalistului. Sociologia banilor. 3. Paradoxul societății. 4. Societatea civilă. Omul convențional.....91
VII. F. TÖNNIES ŞI S. H. MAINE. DE LA STATUT LA CONTRACT. SISTEMUL "SOCIOLOGIEI PURE". POLARITATE ŞI SCHIMBARE.....108
1. Legea alternării erelor istorice. 2. Omul societal şi comunitar....108
VIII. E. DURKHEIM. IDEEA CORPORATISTA. E. DURKHEIM. IDEEA CORPORATISTĂ....112
1. Şcoala sociologismului. Autoritatea regulii şi multiplicarea contactelor. 2. Ideea corporatistă. Corpurile profesionale. 3. Familie, corporații, stat. 4. Marea industrie şi statul corporatist. 5. Stat corporatist şi stat totalitar. 6. Diviziunea muncii sociale şi creşterea civilizației. 7. Legea diviziunii muncii sociale. Specii de solidaritate socială....112
IX. DE LA TEORIA PEDEPSEI LA TEORIA CONŞTIINȚEI COLECTIVE. CONŞTIINȚA SOCIALĂ ŞI CONŞTIINȚA COMUNĂ....138
1. Integrare şi solidaritate. 2. Crimă şi pedeapsă. 3. Comunitatea de ofensă. 4. Scara pedepselor. 5. Comunitatea poporului. 6. Conştiința colectivă. 7. Comunitatea justițiară. 8. Antropologia pedepsei. 9. Eclezia, comunitatea religioasă. 10. Comunitatea transcendentală....139
X. DE LA STRUCTURI SEGMENTARE LA SOCIETĂȚI ORGANIZATE. .182
1. Structura segmentară. 2. Popoare naturale. Organizarea segmentară şi solidaritatea mecanică în societățile moderne. 3. De la structura segmentară la structura organizată 182
XI. CONTRACTUALISM ŞI SOCIOLOGISM. H. SPENCER ŞI E. DURKHEIM. 202
I. CRITICA DURKHEIMISTĂ A TEORIEI SPENCERIENE A "SOCIETĂȚILOR MILITARE"....202

1. Prima criză majoră a "spiritului modern". 2. Spencer şi Durkheim. Liberalism, despotism, comunism. 3. Spencer şi Durkheim. Egoism şi altruism....202
II SOLIDARITATE ORGANICĂ ŞI CONTRACTUALĂ....213
1. Contract, stat, juste milieu. 2. Acţiune socială individuală. Contractul social. 3. Problema justiţiei sociale. 213
III SOLIDARITATEA MORALĂ ŞI STATUL....227
1. Bazele durkheimiste ale liberalismului real. 2. Credinţă şi vocaţie. Sursele vieţii morale. 227
XII. UTILITARISM, DARWINISM, DURKHEIMISM. LEGEA CREŞTERII DENSITĂŢII DINAMICE. 235
I TEORIILE UTILITARIST-HEDONISTE ŞI LEGEA DIVIZIUNII MUNCII SOCIALE. VARIAŢIA FERICIRII ŞI PROGRESUL DIVIZIUNII MUNCII 236
1. Utilitarism şi durkheimism. Legea stării de sănătate (Weber-Fechner). 2. Schimbarea de existenţă şi variaţia fericirii. 3. Societate şi fericire. Sociologia fericirii. 4. Variaţia fericirii şi schimbarea socială. 236
II. DENSITATEA DINAMICĂ SAU MORALĂ A SOCIETĂŢILOR. DE LA TEORIA DARWINISTĂ A "CONTACTELOR AGRESIVE" LA TEORIA DURKHEIMISTĂ A "CONTACTELOR CREATOARE"....258
1. Densitate dinamică sau morală. 2. Expansiune şi condensare. Volum, densitate, contacte agresive şi creatoare. 3. Inteligenţă, hipertrofie şi nevroză. 258
....258
XIII. DIVIZIUNEA MUNCII ŞI FORMELE ANORMALE. SINUCIDEREA EGOISTĂ, ALTRUISTĂ ŞI ANOMICĂ. TIPUL ETNIC ŞI TIPUL RELIGIOS. 276
I. ANOMIA SAU DESPRE ILUZIILE BUNĂSTĂRII. CE ESTE ANOMIA (1). 276
II. CIVILIZAŢIE ŞI ANOMIE. CE ESTE ANOMIA (2) 294
III. OMUL MEDIU ŞI FORMELE INDIVIDUALIZĂRII....309
IV. TIPUL RELIGIOS ŞI TIPUL ETNIC. 314
V. SINUCIDEREA EGOISTĂ, ALTRUISTĂ ŞI ANOMICĂ 322
VI. CAUZELE RĂULUI. REACŢIONARISMUL LUI DURKHEIM. 330
XIV. PARETO. ACŢIUNI LOGICE ŞI ACŢIUNI NONLOGICE. REDESCOPERIREA IRAŢIONALISMULUI....338
1. Nevoia de logică. 2. Acţiuni logice şi acţiuni non-logice. 3. Revoluţia comunista, iluzia lirică şi crima politică. 4. Teoriile concrete. Adevăr şi utilitate. 5. Omul logic şi omul social. 6. Organonul sociologiei. 7. Două concluzii. 339
....339
XV. REZIDUURILE. CLASIFICAREA REZIDUURILOR. 365

1. Tăinuirea realului. Stări psihice, acte, expresii. 2. Din ce se compune o conduită socială? 3. Dia-morfismul stărilor psihice. Câmpul psihomorfic. 4. Reziduuri şi derivaţii. Înţelesuri sociologice. 5. Clasificarea reziduurilor. 6. Prima clasa de reziduuri. Instinctul combinărilor. 7. Reziduul persistenţei agregatelor. 8. Reziduul persistenţei agregatelor şi istoria omenirii.....365
XVI. CIRCULAŢIA ELITELOR.....402
1. Ce este elita? 2. Teoria selecţiei sociale negative. Circulaţia elitelor. 3. Clasa pozitivă, clasă negativă. 4. Circulaţia elitelor. Aristocraţie şi religie. 5. Elite vulpi, elite lei. 6. Sistemul social. Ciclurile dependenţei mutuale. 402
XVII. MAX WEBER. SOCIOLOGIA COMPREHENSIVĂ. TIPUL IDEAL. OCCIDENTUL ŞI NOUA DIRECŢIE A ISTORIEI UNIVERSALE. 433
1. Raţionalismul occidental. 2. Raţiune şi raţionalizare. Comprehensiune şi explicaţie. 3. Tipul ideal. 4. Acţiunea socială. 434
XVIII. MAX WEBER. SOCIOLOGIA DOMINAŢIEI. SOCIOLOGIA RELIGIEI. PROFEŢI, LEGISLATORI, MISTAGOGI.....464
1. Valoarea ca stare de tensiune a realului. Ordinea validă. 2. Dominaţie şi legitimitate. Vocaţie, tradiţie, carisma. 3. Grupul hierocratic. Profetul. ….464
XIX. RELIGIA ŞI CAPITALISMUL OCCIDENTAL. ANTINOMIILE SPIRITULUI MODERN.....481
1. Răsturnarea axială a modernităţii. Etica achizitivă. 2. Capitalismul modern şi “capitalismul prădalnic”. 3. Noua raţionalitate istorică. Ascetismul practic. 4. Omul nou. De la religia inimii la religia raţiunii. 481
SUMAR.....500